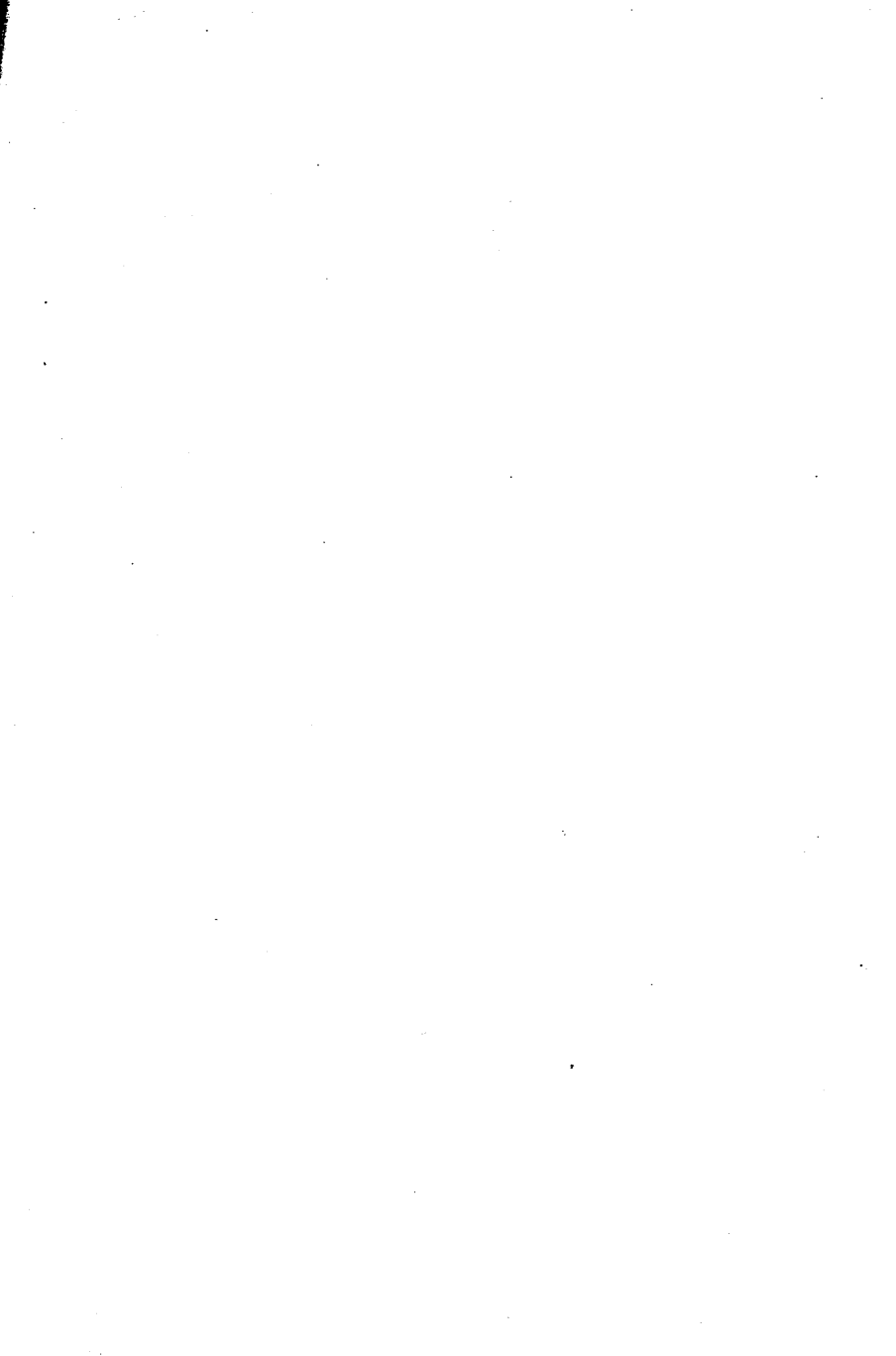


The University of Chicago
Libraries





SCRITTORI CRISTIANI ANTICHI N. 4

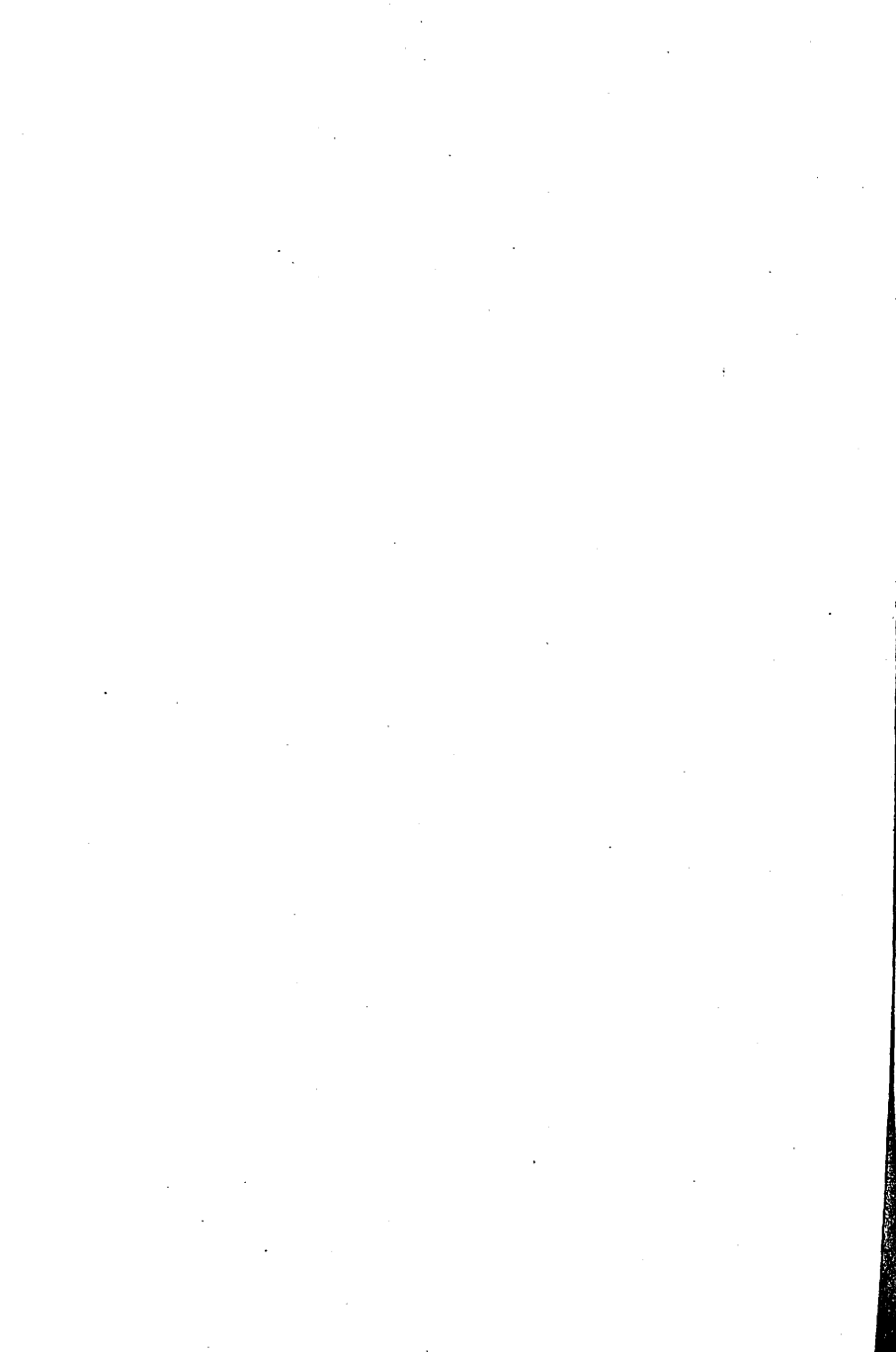
FRAMMENTI GNOSTICI

a cura di ERNESTO BUONAIUTI



D-7

ROMA - LIBRERIA DI CULTURA - 1923



FRAMMENTI GNOSTICI

Introduzione, traduzione e commento

a cura di

ERNESTO BUONAIUTI

Professore di Storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma

2^o MIGLIAIO



ROMA - LIBRERIA DI CULTURA - 1923

B638
B89

Classici

Con approvazione ecclesiastica

PROPRIETÀ LETTERARIA



Greele

INTRODUZIONE

« Tutto voi conosciate :
nessuno voi conosca ».
Lo gnostico Basilide.

« Chiunque si ponga a esplorare le dottrine degli gnostici, dei valentiniani, degli ofiti, si trova in un'atmosfera di eccitamento febbrile e crede d'essere capitato in una casa di salute, in mezzo ad una schiera di allucinati, intenti a contemplare, smarriti, il formicolio delle loro idee evanescenti e a fissare nel vuoto le loro pupille sovreccitate ». Così scrisse una volta Hippolyte Taine (*Essais de critique et d'histoire*, p. 292).

Potremmo forse domandarci se questo modo sbrigativo di giudicare il grande fenomeno gnostico non derivi dal malvezzo, più o meno consapevole, di proiettare sul passato le nostre consuetudini di pensiero e i nostri metodi di ricerca. Nell'epoca del metodo sperimentale, la cosmologia e la psicologia dello gnosticismo debbono necessariamente apparire come il parto di fantasie malate; ma se noi, com'è dovere di studiosi, ci trasferiamo nell'epoca in cui lo gnosticismo fiori

e riflettiamo che l'immaginazione fu allora la più seguita facoltà nello sforzo di spiegare i problemi dell'universo, ci dovremo convincere che la speculazione gnostica rappresentò uno dei tentativi più singolari di sistemazione delle idee filosofiche e religiose nell'età imperiale.

Purtroppo non è agevole compito evocare dall'oblio le anime di questi sognatori, che consumarono la loro vita dietro il miraggio di conciliare la rivelazione cristiana con una loro aristocratica cultura d'eccezione. Degli scritti gnostici originali d'altro canto solo scarsi frammenti sono pervenuti fino a noi. Negli *scriptoria* medievali l'operoso amanuense aveva ben altro da fare che ricopiare le opere, su cui era caduta, inesorabile, la condanna ecclesiastica. Di più, gli gnostici erano una categoria di gente che odiava cordialmente il *profanum vulgus* e non era per niente ansiosa di dare ampia circolazione alle proprie idee.

Gli scrittori ecclesiastici per i quali durante due secoli, può dirsi, lo gnosticismo fu l'incubo più assillante e più minaccioso, non sempre esposero completamente i sistemi che volevano confutare, e più di una volta furono indotti dallo spirito polemico ad insistere sui lati teorici di avversari tanto temuti. Infine la critica moderna, se ha indagato con acume fecondo il problema delle fonti per la storia dello gnosticismo, ha anche reso, con le sue ipotesi, più compli-

cato e imbarazzante il problema della genesi o della essenza del movimento gnostico. Mentre alcuni infatti vedono in questo la manifestazione più tipica, paradossale può dirsi, del processo di « ellenizzazione » a cui soggiacque la propaganda cristiana tra il secondo e il quarto secolo, altri, e sono oggi nel campo critico il maggior numero, scorgono nello gnosticismo la manifestazione saliente di un processo di « orientalizzazione », subito dalla cultura greco-romana da prima che apparisse il cristianesimo, che nel giro dei primi tre secoli ebbe con la propaganda cristiana contatti e interferenze notevoli.

Il vocabolo γνῶστικός si trova raramente negli antichi autori greci e mai ha il significato che gli fu assegnato posteriormente, nell'epoca cristiana: significa infatti semplicemente *dotato di facoltà conoscitiva*, e non designa mai nè una setta nè un individuo il quale pretenda di possedere una scienza superiore. Molto più frequente è invece il vocabolo γνῶσις nel significato generico di conoscenza. Ma già Platone, e prima di lui Pitagora, intendono γνῶσις nel valore tecnico di contemplazione e di studio dell'Infinito e dell'Eterno. Pitagora, che distingue così nettamente (μὴ εἶναι πρὸς πάντα πάντα ῥήματα) fra una scienza esoterica ed una scienza essoterica chiamava la parte speculativa e trascendentale della filosofia ἐπιστήμη ο γνῶσις τῶν ὄντων (Diog. Laer. VIII) e Platone la chiama più esplicitamente γνῶσις ο

ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων (Rep. VI). Ora si sa che per Platone le realtà vere sono le idee, sul modello delle quali sono state foggiate le realtà fenomeniche. Anche per gli gnostici la conoscenza del mondo soprasensibile è la più alta aspirazione della vita umana, la maniera di affrancare lo spirito dal servaggio mortificante del corpo (σῶμα-σῆμα), la via per giungere a tornare in quel κόσμος νοητός da cui emigrammo, per un fatale e misterioso fallo iniziale.

Nella terminologia delle religioni misteriosofiche il vocabolo γνῶσις assume un significato anche religiosamente tecnico. Γνῶσις, senza specificativo, è la γνῶσις θεοῦ, quella gnosi che affranca dalla azione malefica del destino (εἰμαρμένη), che fa dell'uomo un essere super-ilico (ὑψηλὴ materia) e super-psichico, puramente e integralmente spirituale (πνευματικός). Gnostico diventa così un appellativo di scuola e di setta, e adoperato al principio per indicare un determinato gruppo di pensatori cristiani del secondo secolo (Ireneo, *Adversus Haereses*, I° 11, 1), passò ben presto (già nello stesso Ireneo di Lione) a indicare, nel sostantivato gnosticismo, quasi per antonomasia, « quella corrente di pensiero filosofico-religioso, che fra il secondo e il quarto secolo, attigendo elementi dalla coltura cosmologica ed astrologica del tempo, come dalle dottrine religiose orientali e misteriosofiche, cercò

di arricchire e interpretare la predicazione cristiana, sforzandosi così di soddisfare nel medesimo tempo le tendenze sincretistiche del mondo colto, come la necessità per il cristianesimo di raggiungere una più alta ed organica sistemazione teoretica e rituale ».

Pochi problemi di storia del cristianesimo rivelano come il problema gnostico la trasformazione operata nel modo di risolverlo dall'analisi minuta e coscienziosa delle fonti, secondo i metodi critici. Si può dire che per lunghissimi secoli lo gnosticismo è stato considerato dalla tradizione cristiana quel che l'aveva dipinto, attingendo dagli eresiologi anteriori, Teodoreto di Ciro a mezzo il secolo V, nella sua: Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή (compendio delle favole ereticali): una mostruosa aberrazione cioè, suscitata dal demonio per insidiare la vita e la purità della chiesa. Lenain de Tillemont (1637-1698) nel II° volume delle sue *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, riproduce i giudizi di Ireneo e di Epifanio, senza alcuna seria valutazione. Allo stesso eruditissimo Beausobre (*Histoire de Manichée et du manichéisme*, Amsterdam, 1739) come al Mosheim *De rebus christianorum ante Costantinum Magnum commentarii*, (1753), capita di parlare dello gnosticismo con scarso discernimento del valore delle fonti. L'insigne studioso Jacques Matter, pubblicando a Parigi nel 1828 la sua *Histoire critique du gnosticisme*

et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne tentava la riabilitazione degli gnostici ma la critica delle fonti gli faceva ancora, può dirsi, difetto. Il ritrovamento del testo pressochè completo dei *Philosophumena* di Ippolito nel 1851, provocava veramente l'indagine critica intorno al materiale di studio per la conoscenza dello gnosticismo, in cui si sono esercitati nell'ultimo cinquantennio pressochè tutti gli studiosi delle origini cristiane. Possiamo distinguere le fonti per la conoscenza dello gnosticismo in due categorie: a) fonti gnostiche autentiche o presunte, ed apocrife; b) fonti antignostiche.

A) FONTI GNOTICHE

I. *Gnostici della leggenda* (v. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* I, 143-201; II, 1, 289-311; 533-541; 2, 193-196). Possono chiamarsi una volta per sempre « gnostici della leggenda » un gruppo di « eretici », che vissuti nel periodo che preparò la genesi della vera gnosi, si staccarono dal pensiero e dalla prassi della comunità cristiana, offrendo il modo ad « eretici » posteriori di attribuire ad essi idee e opere di cui certamente non furono affatto responsabili. Sono Simone Mago, Menandro,

Cleobio, Tebuti, Dositeo, Cerinto, Nicola, Claudio. Ad essi vengono assegnate da scrittori ecclesiastici posteriori alcune opere di cui possediamo qualche frammento in forma di citazione, ma che indubbiamente non appartengono agli autori di cui recano il nome.

A Simone Mago, Ippolito (Phil. (1) VI, 7-20; X, 12; IV. 5) attribuisce, riportandone dei tratti, una Ἀπόφασις μεγάλη « un grande annuncio » che avrebbe rappresentato il testo sacro della setta dei simoniani. Ma che un tale scritto, lungi dal rappresentare una composizione autentica del Simone a noi noto attraverso gli Atti degli Apostoli, non sia nè pure una produzione gnostica del secondo secolo, appare dal fatto che così le pseudo-Clementine, come Ireneo ne ignorano l'esistenza.

Di Dositeo attesta incidentalmente il patriarca Fozio che contraffecce e adulterò in mille modi l'Ottateuco mosaico, lasciando in eredità ai suoi seguaci libri pieni di fatuità e di stoltezze (Bibliotheca cod. 230: μυρίαὶ δὲ καὶ ποικίλαις ἄλλαις νοθείαις τὴν Μωσαϊκὴν Ὀκτάτευχον κατακιβδηλεύσας καὶ ἕτερά τινα συγγράμματα μωρὰ τε καὶ ἀλλόκοτα ... συντεταχώς τοῖς πειθομένοις κα-

(1) Con questa abbreviazione sarà sempre indicata l'opera Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, nota comunemente sotto il titolo di *Philosophumena* (Ed. Wendland, nei « Griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte »).

τέλειπεν.) Di Cerinto, Ireneo di Lione (Adv. Haer. (1) III 11, 1) conosce dei Βιβλία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

Infine da Filastrio (33) e da Epifanio (h. 25-26) sono attribuiti ai Nicolaiti e al fondatore loro Nicola 1) Βιβλία ἐξ ὀνόματος του Ἰαλδαβαώθ; 2) un Εὐαγγέλιον τελειώσεως; 3) visioni e profezie di un immaginario Barcobba; 4) libri sotto il nome di una mitica Noria e tradizioni sotto il nome di Mattia.

II. *Grandi maestri della gnosi.* In questa categoria possono essere compresi i veri capiscuola del movimento gnostico, e i loro immediati discepoli, vissuti tutti fra gli inizi del secondo secolo e gli ultimi suoi decenni. Sono Basilide e il suo figliolo Isidoro, Cārpocrate e il figlio Epifane, Valentino e i suoi scolari Eracleone, Tolomeo, Marco, Teodoto, Alessandro, Teotimo, infine Bardesane, Cerdone e Marcione, il cui insegnamento però va collocato in una zona a parte.

Di Basilide sono ricordati un vangelo (Origene, *in Luc.* I), molto probabilmente un centone ricavato dai vangeli canonici e ventiquattro

(1) Così citeremo sempre la grande opera di Ireneo di Lione Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψῦδονύμου γνώσεως nota sotto il titolo dell' antichissima versione latina, *adversus Haereses*.

libri esegetici (Ἐξηγητικά) sullo stesso (citati negli *Acta Archelai*, 55). Isidoro compose trattati etici e antropologici: Clemente Alessandrino ci ha conservato frammenti degli Ἠθικά (*Stromateis*, (1) III, l. 1), dei suoi Ἐξηγητικά τοῦ προφήτου Παρκώρ (Ib. VI, 6, 53) e del suo scritto Περί προσφουῶς ψυχῆς (Ib. II, 20, 113). La letteratura dei carpocraziani comprende i Συγγράμματα e gli incantesimi della setta, che Ireneo (*Adv. Haer* I, 25) ha conosciuto, e il Περὶ διχαιολογίας di Epifane, il precoce figlio di Carpocrate, del quale Clemente Alessandrino (*Strom.* III, 2, 5-10) riporta dei frammenti.

Di tutti gli gnostici del secondo secolo Valentino fu, senza dubbio, il più grande e il più significativo. La sua attività letteraria deve essere stata quanto mai intensa. Ippolito ci ha tramandato un brano di un suo salmo, e tutte le così dette Odi di Salomone, solo da pochi anni tornate alla luce in una versione siriana, rinvenuta dal Rendel Harris, potrebbero ritenersi, con probabilità, una sua squisita composizione poetica. Clemente Alessandrino ci ha poi conservato preziosi frammenti di lettere ed

(1) Avverto una volta per sempre che nelle citazioni degli *Stromata* di Clemente Alessandrino, adopero l'edizione di Otto Stählin nella raccolta Berlinese « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte ».

omelie valentiniane (*Str.* II, 8, 36 brano di una lettera ad Agatopodo; IV, 13, 89 brano di un'omelia sull'amicizia). Ireneo (*adv. Haer* III, 11, 9) nomina un *Evangelium Veritatis* in uso presso i valentiniani. Infine Tertulliano (*Adv. Valentinianos* 2) una *Sophia Valentini* che potrebbe essere il titolo di uno scritto dello gnostico, e che Carlo Schmidt crede di aver ritrovato nella Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ del papiro copto Reinhardt, acquistato nel 1896 dal museo di Berlino e proveniente da Achmin.

I discepoli di Valentino furono legione, e parecchi di essi spiegarono una rimarchevole attività letteraria. Gli scrittori ecclesiastici li ripartiscono in due scuole, che chiamano Italica l'una, Orientale l'altra. Alla prima appartengono Secondo, Tolomeo, Eracleone, Teotimo, Alessandro, Marco ed altri minori; alla seconda Teodoto, Bardesane, Florino, Armonio, Ambrogio ecc.

Epifanio (Πανάριον, haeresis 33, 3-7) ci ha conservato nel suo testo integrale una interessantissima lettera di Tolomeo alla ἀδελφὴ καλὴ Φλώρα, sul valore della legge mosaica nello sviluppo storico dell'esperienza e della legislazione religiosa. Nel suo commento giovanneo Origene ci ha conservato copiosi frammenti degli Ὑπομνήματα di Eracleone sul medesimo vangelo spirituale, il più antico saggio forse di esegesi neotestamentaria. Nel *De Carne Christi* (17 e

20) Tertulliano accenna di volo a uno scritto dello gnostico Alessandro, dal titolo *Syllogismi*. E nell'*adversus Valentinianos* (4) ricorda un lavoro di Teotimo « circa imagines legis ». Della produzione teologica del ramo orientale della scuola valentiniana sussistono gli *Excerpta ex scriptis Theodoti* (ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντινίου χρόνους ἐπιτομαί) conservati come ottavo libro degli Stromati di Clemente Alessandrino e alcuni scritti di Bardesane, il padre della letteratura cristiana siriana. Poeta squisito, egli compose numerosi inni, alcuni dei quali si sono conservati negli atti apocrifi di Tommaso, e ispirò il contenuto di un dialogo περὶ εἰμαρμένης, che compilato dal suo discepolo Filippo, possediamo in siriano sotto il titolo « libro delle leggi dei paesi ».

Marcione, terzo grande e indipendente rappresentante del movimento gnostico nel secondo secolo, si foggìo un suo speciale canone del Nuovo Testamento: Εὐαγγέλιον (Il vangelo di Luca, opportunamente manipolato) Ἀποστολικόν (10 lettere di Paolo, con l' esclusione delle Pastorali e di quella agli Ebrei). E a giustificazione del proprio testo canonico, compose un grande saggio Ἀντιθέσεις, « id est - spiega Tertulliano a cui dobbiamo tutte queste informazioni - contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate

sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum » (*Adv. Marcionem*, I° 19). Uno scolaro di Marcione, Apelle, volle rincarare la dose, e, secondo una testimonianza di Sant'Ambrogio (*De Paradiso* V, 28), compilò uno scritto Συλλογισμοί per dimostrare che i libri mosaici, per le falsità che contengono, non possono pretendere un'origine divina. Secondo una sarcastica allusione di Tertulliano (*De praescriptione haereticorum*, 30) Apelle, suggestionato a Roma da una presunta veggente di nome Filomena, avrebbe registrato in uno scritto speciale le sue « manifestazioni » (Φανερώσεις).

III. *Gli epigoni dello gnosticismo* Con questo appellativo vogliamo indicare gli gnostici della terza e della quarta generazione, che continuarono fra il tramonto del secondo secolo e i primi decenni del terzo, la tradizione dottrinale e rituale dei grandi maestri. Figure di secondaria importanza, confuse nel novero di speciali raggruppamenti ereticali, che vengono assumendo sempre più nettamente una posizione di ostilità alla comunità ortodossa, non sempre riuscirono a conservare inalterati i caratteri del primitivo insegnamento gnostico. Attraverso la trasmissione dai maestri ai discepoli, nel pullulare e fermentare della speculazione come nello sviluppo della liturgia, la gnosi di questi tardi rampolli di

Valentino e di Basilide si complica e si mescola a elementi derivati e avventizi, che i padri polemisti scambiarono spesso e volentieri per postulati essenziali della tradizione da essi combattuta. Analizzando specialmente i documenti superstiti della gnosi nel terzo secolo, è necessario con grande cautela sceverare i vari strati di riflessione teologica e di organizzazione rituale che in essi hanno lasciato la loro mal dissimulata traccia.

Come una fungaia in un terreno acquitrinoso, si è sviluppata la letteratura gnostica in seno alle innumerevoli conventicole rampollate dal ceppo delle grandi scuole gnostiche del secondo secolo.

Per amor di chiarezza, noi possiamo ulteriormente ripartire la letteratura degli epigoni dello gnosticismo in una triplice categoria a) opere gnostiche da cui attinse Ireneo nel redigere alcune parti della sua grande opera contro la mentita gnosi; b) scritti gnostici utilizzati per la prima volta da Ippolito romano nei *Philosophumena*, c) scritti gnostici del III secolo, pervenuti fino a noi in versione copta del V (*Pistis Sophia* e *libri di Ieu*).

a) Tra i capi 29-31 del 1° libro l'*Adv. Hae-reses* dipende da fonti autentiche gnostiche, venerate dal gruppo dei « Barbeliani ». Ora il sistema gnostico ivi descritto offre sintomatici parallelismi col contenuto di uno scritto gno-

stico, l'Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ ο 'Απόκρυφον Ἰωάννου che insieme ad una Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ e una Πράξις Πέτρου è stato ritrovato recentemente in una versione copta, nel papiro Reinhardt, già menzionato. Di questo papiro non è stato ancora pubblicato il testo completo. Solo una parziale illustrazione e alcuni *specimina* utili per il confronto appunto con Ireneo, ne ha dato Carlo Schmidt nei « Sitzungsberichte der preussische Akademie der wissenschaften » del 1896. L'edizione completa del testo deve occupare il secondo volume dei « Koptisch-gnostische Schriften » che cura lo Schmidt nella raccolta dei « Griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte ».

b) Nove principali fonti gnostiche sono adoperate dai *Philosophumena* :

1 — il trattato degli gnostici naasseni (V, 6; 1; X, 9) :

2 — il trattato in cui è registrato l'insegnamento dello gnostico arabo Monoimo, il quale offre col precedente singolari rassomiglianze (VIII, 12-15; X, 17) ;

3 — il trattato usato dai Perati (V, 12-18; X, 10) ;

4 — La parafrasi di Seth, libro canonico dei Sethiani (V, 19-22; X, 11) ;

5 — il libro intitolato da Baruch, in cui lo gnostico Giustino ha consegnato il suo pensiero (V, 23-27; X, 15) :

6 — L' Ἀπόφασις μεγάλη di Simone Mago (VI, 9-20; X, 12);

7 — un trattato valentiniano (VI, 29-37; X, 13);

8 — un trattato basilidiano (VII, 20-27; X, 14);

9 — un trattato doceta (VIII, 8-11; X, 16).

e) Un codice copto, che il Museo Britannico (Add. 5114) acquistò dal Dr. Asher negli ultimi anni del secolo XVIII, contiene un'ampia opera gnostica, dal titolo *Pistis Sophia*, la quale espone in forma di dialoghi fra il Salvatore risorto e i suoi discepoli, i casi dell'etere Sophia, e la genesi dell'universo sensibile dal mondo soprannaturale. C. G. Woide diede per primo contezza sommaria del codice nella sua « Appendix ad editionem N. T. graeci » (Oxonii, 1799). Nel 1748 Maurizio Schwartzene iniziava una ricognizione critica e preparava una versione latina del testo. La morte gli impedì di pubblicare il lavoro, che vide però la luce nel 1857, per cura di J. Petermann, *Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum*, Berolini 1851.

Un codice papiraceo copto della Bodleiana di Oxford, noto dal nome del suo primo possessore, il viaggiatore Giacomo Bruce, contiene altri frammenti gnostici che, dopo affrettate illustrazioni dell'Amélinau, hanno trovato in Carlo Schmidt un critico accurato e un traduttore

fedele (*Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, nella raccolta dei « *Texte und Untersuchungen* » VII, 2, e poi in traduzione completa insieme alla Pistis Sophia, nel I° volume della già menzionata raccolta di *Koptisch-gnostische Schriften*).

Sul tempo di redazione e sul luogo di origine della Pistis Sophia A. Harnack ha fissato alcuni dati, che controllati e accolti anche dallo Schmidt, possono ritenersi definitivi. L'opera è stata redatta in tempo di persecuzioni (p. 277 del testo copto in Schwartz), quindi prima della pace costantiniana. D'altro canto i quattro vangeli e le lettere paoline rappresentano di già, per lo scrittore, scritti canonici e il Vecchio Testamento è da lui considerato come uno stadio preparatorio, ma autentico, alla piena luce del Nuovo. Uno gnosticismo così accomodante non può essere anteriore al principio del terzo secolo. Tale datazione viene confermata dalla circostanza che la Pistis Sophia considera come testo canonico le odi di Salomone, delle quali ne riporta cinque, commentandole, vale a dire una composizione gnostica del secondo secolo, che deve quindi aver traversato parecchi decenni prima di assurgere ad una dignità così elevata. Possiamo circoscrivere l'epoca di origine anche più strettamente. A p. 311 « il Salvatore (σωτήρ) dice a Maria in mezzo ai discepoli (μαθηταί): se oggi un re, che è un uomo del mondo, dà un

dono agli uomini suoi pari e perdona anche agli omicidi (φονεῖς) e ai pederasti e rimette le altre gravissime colpe meritevoli di morte, se dunque è stato lecito a lui, che pure è uomo di questo mondo, far ciò, quanto più possiedono l'Ineffabile e il primo Mistero, Signori di tutte le cose, il potere di intervenire in tutte le cose, come loro piaccia, e di perdonare a chiunque abbia ricevuto i misteri ». Tale inciso rivela l'esistenza di leggi gravissime emanate, fra l'altro, contro i vizi contro natura, e l'uso sovrano di risparmiare ai rei il supremo supplizio. Ora noi sappiamo da Aurelio Vittore (*De Caes.* 28) che l'Imperatore Filippo l'Arabo (224-249) « usum virilis scorti removendum honestissime consultavit » e da Lampridio (*Al. Sev.* 24-39) che Alessandro Severo (221-235) aveva già progettato una legge di questo genere.

Nessun dubbio quindi può cadere sull'assegnazione della Pistis Sophia alla seconda metà del III° secolo. Circa poi il luogo di provenienza, la stessa conservazione della versione copta, il calendario adoperato, le immagini e le allusioni, fanno concordemente pensare all'Egitto, dove la propaganda gnostica ha trovato sempre il terreno più fertile. La parte eminente che nella Pistis Sophia ha Maria con le sue interrogazioni, rendono oltremodo probabile l'ipotesi che noi abbiamo qui quel libro gnostico intitolato « pic-

cole questioni di Mària » ἐρωτήσεις Μαρίας μιχαή che Epifanio (h. 26-8) dice usate dagli « Gnostici » per antonomasia.

Lo scritto del papiro Bruciano, di natura composita, è suddiviso dallo Schmidt, che vi riconosce due mutili codici diversi, in molteplici documenti. Il grosso del testo è costituito dal « libro del grande κατὰ μυστήριον λόγος » che lo Schmidt, in base principalmente a criteri interni, identifica con i due libri di Jeu, che la Pistis Sophia ricorda ripetutamente (245 e 354), assegnandone la data presso a poco al medesimo periodo. La seconda opera gnostica contenuta nel medesimo codice papiraceo, si rivela come uno scritto ufficiale del gruppo gnostico dei sethiani-arcontici. Vi si parla infatti di Marsane, che Epifanio (h 40, 7) ricorda come un profeta arcontico; e di Nicoteo, che Porfirio, nella vita di Plotino (16) attesta essere stato un personaggio eminente nel gruppo degli gnostici sethiani di Roma, che Plotino combattè nella sua permanenza colà. (Cf. Πρὸς τοὺς γνωστικούς, nelle Enneadi, II, 9,). Per quanto riguarda la data di questa seconda opera, lo Schmidt, dopo avere indicato nel 1892 gli ultimi decenni del II secolo, inclina oggi ad assegnare la prima metà del III secolo, per i rapporti specialmente che la gnosi di questo scritto rivela con la gnosi più antica dei documenti del papiro berlinese.

B) FONTI ANTIGNOSTICHE

Per due secoli, il II e il III, lo gnosticismo è stato il vero incubo degli scrittori ecclesiastici. Si comprende quindi come le sue confutazioni fossero all'ordine del giorno. Anche più tardi, quando altre polemiche teologiche assorbirono l'interesse della società credente e un nuovo compito si imponeva ai difensori dell'ortodossia, i polemisti ecclesiastici non tralasciarono di ricordare l'«eresia» gnostica, e di confutarla, sulle orme dei loro predecessori.

In quel prezioso archivio della chiesa pre-costantiniana che è la sua storia ecclesiastica, Eusebio di Cesarea non si lascia sfuggire un'occasione di ricordare, con le dovute parole di lode, i nomi degli espugnatori della gnosi diabolica. E per parecchi di questi è questa la sola menzione superstite del loro lavoro. Sono così perduti gli scritti di Agrippa Castore, di Egesippo, di Rodone, di Filippo, di Modesto, di Eraclito, di Massimo, che studiò a lungo il problema più agitato dagli eretici: donde il male e quale la genesi e la natura, creata o increata, della materia? *περὶ τοῦ πρόθεν ἢ κακία καὶ περὶ τοῦ γεννητὴν ὑπάρχειν τὴν ὕλην* (H. E. V. 2 sgg.).

Ma le opere dei grandi rappresentanti della tradizione ecclesiastica contro la falsa gnosi sono

pervenute pressochè al completo fino a noi. Questi rappresentanti sono: Ireneo, Tertulliano e lo pseudo Tertulliano, Ippolito, Epifanio, Filastrio, Teodoreto.

Ireneo, nato verso il 140 in Asia Minore, emigrò nella Gallia meridionale con una di quelle colonie che frequenti si trasferivano nel secondo secolo dall' Anatolia sulle sponde del Rodano. Fu prete nella chiesa di Lione e tra il 177 e il 178 venne a Roma a perorare, presso Papa Eleuterio (Eus. *H. E.* V, 4, 2) la causa dei montanisti. Successe a Fotino nella cattedra vescovile lionese e morì forse martire (lo attesta S. Girolamo, *Com. in Is.* 64, 4) agli albori del terzo secolo. Il principale scritto di Ireneo è appunto lo « smascheramento e confutazione della falsa gnosi » ἑλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδογνώσεως (*Adversus Haereses*) in 5 libri, giuntici integralmente solo in una versione latina, senza dubbio antichissima, e solo a frammenti nell'originale greco, attraverso le citazioni di Ippolito, di Eusebio e di Epifanio (Edd. Massuet in Migne, P. G. VII; Stieren; Harvey).

Il prete cartaginese Tertulliano, nato verso la metà del II secolo di cui « fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem » (Gir. *de vir. inl.* 53) esercitò a più riprese il suo pungente e instancabile ardore polemico contro le scuole gnostiche. Scrisse così cinque libri *Adversus Marcionem*, uno *Adversus Valentinianos*, combattè in

un'opera che non possediamo più i seguaci di Apelle. E adoperando argomenti originali, che divennero poi fondamentali nella tradizione ecclesiastica, sollevò contro il pensiero gnostico una netta pregiudiziale, col suo *De Praescriptione haereticorum*. Come è noto, la legge delle dodici tavole stabiliva che chiunque avesse tenuto per un biennio l'uso di un fondo, o per un anno l'uso di un qualsiasi altro oggetto, ne diveniva, per questo stesso, legittimo proprietario. Tale maniera d'acquisto si chiamava *usucapio* ed era riservata ai cittadini romani. Fu poi necessario autorizzare un procedimento affine per i fondi provinciali, per i quali non vigeva il diritto quiritario, e i peregrini che non erano capaci di *dominium*. Fu perciò permesso a chiunque avesse preso regolare possesso di un fondo provinciale e lo occupasse da un decennio, di respingere in linea pregiudiziale qualsiasi reclamo dell'antico proprietario, in virtù della « longae possessionis praescriptio ». Con mossa geniale, Tertulliano applica nel dominio teologico questo espediente procedurale agli eretici che mossi dall'evangelico « quaerite et invenietis » son partiti alla ricerca di una più alta elaborazione intellettuale dell'annuncio cristiano, e contesta il diritto di deformare la dottrina tradizionale, che la comunità ortodossa ha ormai da tempo in suo diretto e incontestato possesso. È lecito cercare, finchè non si sia trovato; ma quando

si è giunti al possesso della « regula fidei » l'invito evangelico alla ricerca non è più applicabile: « cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis: ... adversus regulam, nihil scire, omnia scire est » (14). Si lascino dunque da parte i filosofi e le loro vane speculazioni; nulla di comune fra il Vangelo e l'Accademia. « Ipsae haereses a philosophia subornantur. Inde aeones, et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum: platonius fuerat. Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur, ab epicureis observatur. Et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo Deo allegatur, Heraclitus intervenit. Eadem materia apud haereticos et philosophos volitatur, idem retractatus implicatur. Unde malum et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit, unde Deus? Scilicet de enthymesi et ectromate. Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit... Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et

ipse tradiderat (Sap. I, 1) dominum in simplicitate cordis esse quaerendum : viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Christum Iesum, nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus » (7, 8).

I codici tertulliani recano di solito in appendice al *De Praescriptione haereticorum* uno schematico *libellus adversus omnes haereses*, che espone in succinto le opinioni ereticali, da Dositeo a Prasea. Lo scritto va indubbiamente a torto sotto il nome di Tertulliano. Redatto forse da Vittorino di Pettau agli inizi del IV secolo, ha servito di base alla critica moderna per la ricostruzione di un trattatello perduto di Ippolito. (Edd. P. L. I-II nuova edizione promessa nel « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum » di Vienna).

Ippolito Romano, il più insigne scrittore cristiano precostantiniano dopo Origene, è il terzo grande rappresentante della campagna antignostica. La sua statua, ritrovata nel 1851, mutila, nel cimitero della Tiburtina, e attualmente conservata al Museo Lateranense, reca, sui fianchi della cattedra, un elenco, incompleto, dei suoi numerosi scritti. Il ritrovamento dei *Philosophumena* ci ha ridato i materiali necessari per la fissazione della sua non agevole biografia. Vis-

suto a Roma fra il tramonto del secondo secolo e i primi decenni del terzo, si levò contro Papa Callisto (217-222) e si pose a capo di un partito scismatico, quando Callisto attenuò la rigidezza dell'etica pubblica cristiana, riammettendo alla comunione ecclesiastica i rei di fornicazione; autorizzando i matrimoni fra i cristiani di diverso rango sociale; riaccogliendo nelle file ortodosse i traviati dall'eresia. Ippolito inoltre rimproverava a Callisto di patrocinare una dottrina del Logos che non poneva una sufficiente distinzione tra Padre e Verbo, sì da finire con l'attribuire tutta l'opera redentrice, la passione compresa, al primo anzichè al secondo. Nel 235 Ippolito era esiliato in Sardegna insieme al Vescovo Ponziano, secondo successore di Callisto. Entrambi morirono colà e le loro salme venerate furono trasportate a Roma nell'agosto del 237.

Fra le opere di Origene è tradito in molti manoscritti il primo libro di una « confutazione di tutte le eresie » κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, che testimonia da sè contro simile attribuzione, non potendo essere il dottissimo prete Alessandrino autore di uno scritto, nella cui prefazione lo scrivente si attribuisce la dignità vescovile (ἀρχιερατεία). Nel 1842 Minoide Minas riportava dal monte Athos a Parigi un codice del secolo XIV, contenente i libri IV-X della medesima confutazione. E poichè come ha

sagacemente mostrato il D'Alés, noi abbiamo forse nel IV libro anche il II e il III della grossa opera, noi possiamo ritenere ormai di possedere integralmente lo scritto teologicamente più importante del prete romano, che capitano lo scisma contro Callisto. Il testo completo fu pubblicato dal Miller nel 1851, ancora sotto il nome di Origene. Ma i lavori del Döllinger e Volkmar dimostrarono in maniera perentoria che il vero autore dell' ἑλεγχός è Ippolito Romano e che l'opera è precisamente quel λαβύρινθος che Fozio conobbe (Bibliotheca, cod. 48). Poichè nel corso della esposizione Ippolito accenna ai primi quattro libri con le parole ἐν τοῖς φιλοσοφούμενοις (sottinteso δόγμασι, XI, 9 nell'enunciazione cioè delle dottrine filosofiche), si è applicato molto impropriamente a tutto lo scritto il titolo generico di Φιλοσοφούμενα. In realtà il piano del lavoro è ardito e grandioso. Ippolito si propone di confutare gli eretici provando che essi hanno ricevuto le loro strane dottrine, non dalla Sacra Scrittura o dalla tradizione, bensì dalla sapienza dei pagani (ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας). Per questo i primi quattro libri tracciano un quadro della sapienza classicamente gli ultimi sei espongono e confutano i sistemi ereticali (Edd., oltre quella del Migne, fra le opere di Origene, vanno ricordate quella Dunker-Schneidewin, Gottingae, 1856; abbiamo già citato la nuova edizione del Wendland).

I *Philosophumena* non furono l'unica opera con cui Ippolito contribuì alla polemica anti-gnostica. Se questi furono la manifestazione della sua maturità teologica, giunta ad una concezione grandiosa della gnosi e ad una valutazione sistematica dei suoi presupposti, uno scritto giovanile aveva già in brevi tratti tentato una esposizione ed una confutazione stringata dei principali sistemi ereticali. A un tale scritto allude lo stesso Ippolito nel proemio dei suoi *Philosophumena*, ricordando di aver già mostrato, con prudenza ed accortezza, di conoscere l'eresia, nella fiduciosa illusione che, timorosi di più aperto svergognamento, gli « atei » gnostici abbandonassero il loro sbagliato sentiero e desistessero dal loro insano proposito. Eusebio di Cesarea accenna forse a questo secondo trattato ippolitiano, menzionando (H. E. VI, 22), fra le opere del prete romano un πρὸς ἀπάσας τὰς αἵρέσεις. Fozio ad ogni modo ci attesta in maniera indubbia di aver conosciuto un opuscolo contro 32 eresie, da Dositeo a Noeto, che Ippolito avrebbe composto utilizzando gli insegnamenti di Ireneo: ἀνεγνώσθη βιβλιδᾶριον Ἰππολύτου μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος. Ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἵρέσεων λβ', ἀρχὴν ποιούμενον Δοσιθεκνούς καὶ μέχρι... Νοητικῶν διαλαμβάνον (Bibl. 121). La mole e la trama dei *Philosophumena* non consentono di

ravvisarli in questo βιβλιδάριον, che noi quindi dobbiamo considerare come perduto.

Dopo Ippolito la polemica antignostica perde d'intensità; e quando essa viene ripresa al tramonto del IV secolo, ha un valore più retrospettivo, che di attualità.

Epifanio vescovo di Salamina nell' Isola di Cipro, era, come si sa, un implacabile cacciatore di eresie. In gioventù, visitando l' Egitto per istruirsi, ebbe occasione d'incontrarsi, oltre che con dei monaci insigni, con dei tardi ma ostinati rampolli della gnosi valentiniana. E quando varso il 374 si accinse a racchiudere nella sua « cassetтина per medicine », Πανάριον, la confutazione di 80 eresie (simboleggiate dalle 80 concubine del Cantico dei cantici VI, 7), non mancò di attingere alle opere degli eresiologi anteriori, per confutare, oltre 20 sistemi precristiani, anche le molteplici scuole gnostiche, pur avendo particolarmente di mira gli errori più in voga al suo tempo, che egli riassume sotto l'etichetta dell'origenismo. L'opera di Epifanio, preziosissima come raccolta di fonti, rivela la sconfinata credulità dell'autore (Migne, P. G. XLI-XLII; ed Dindorf, Lipsiae 1860; oggi K. Holl ha iniziato del *Panarion* una nuova edizione nella raccolta berlinese degli scrittori cristiani dei primi tre secoli).

A dieci anni di distanza da Epifanio, utilizzando probabilmente le medesime fonti che

questi aveva adoperato, Filastrio vescovo di Brescia offriva alla chiesa latina un equivalente molto ridotto del *Panarion*. Il suo *Diversarum haereseon liber* enumera e confuta 156 eresie, 28 anteriori al cristianesimo, 128 cristiane (Migne, P. L. XII, e poi ed. del Marx nel « Corpus SS. Eccell. Latt. » 38, Vindobonae, 1898).

Infine il dottissimo Teodoreto di Ciro, nato verso il 386 ad Antiochia, morto verso il 458, componeva dopo il Concilio Calcedonese del 451 una *ἀρίστης κακομυθίας ἐπιτομή* « compendio delle favole ereticali » in 4 libri tessendo una concisa storia delle eresie, a partire da Simon Mago (Migne P. G. LXXXIII).

Di queste fonti antignostiche la critica moderna ha cercato di fissare i rapporti scambievoli e di stabilire il valore. Come nella soluzione di un problema matematico, la critica ha cercato di utilizzare queste opere superstiti della polemica ecclesiastica antignostica per la ricostruzione delle fonti perdute, e precisamente per rintracciare il *σύνταγμα* di Ippolito e il trattato contro l'eresie che Giustino confessa di aver redatto fin dai suoi tempi. Nella prima apologia infatti che questi diresse ad Antonino Pio ed ai suoi figli adottivi Marco Aurelio e Lucio Vero, verso il 150, al c. 26, dopo aver ricordato il diverso trattamento fatto dalle autorità politiche romane ai cristiani ortodossi e ai dissidenti, è detto: *ἔστι δὲ ἡμῶν καὶ σύνταγμα κατὰ*

πασῶν τῶν γεγενημένων αἵρέσεων συντεταγμένον, ὃ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν : noi abbiamo composto un trattato contro tutte le eresie esistenti, e se voi vorrete leggerlo, ve lo faremo recapitare. Come il βιβλιδᾶριον di Ippolito questo σύνταγμα di Giustino non ci è pervenuto. Sarebbe per caso possibile ricavarlo dagli scritti degli eresiologi posteriori ?

Le indagini storico-letterarie della critica moderna intorno alle fonti di cui disponiamo per la conoscenza dello gnosticismo, dall'opera classica del Lipsius del 1855, attraverso i numerosi saggi di A. Harnack, che sul terreno della letteratura gnostica faceva le sue prime armi, e le antitetiche analisi di P. Hilgenfeld e J. Kunze, fino agli studi riassuntivi del De Faye, hanno prevalentemente mirato alla risoluzione di questo problema.

Si può fare il bilancio di questo mezzo secolo di ricerche, fissando le seguenti conclusioni :

1 - Lo pseudo-Tertulliano, Epifanio, Filastrio, ci forniscono elementi sicuri per la ricostruzione del perduto σύνταγμα di Ippolito ;

2 - È impresa impossibile risalire da Ireneo e da Ippolito al perduto σύνταγμα di Giustino ;

3 - La tradizione ecclesiastica relativa allo gnosticismo non risale al di là del decennio 170-180 : verso questo tempo Ippolito è stato uditore di Ireneo e ha raccolto dati e impressioni

che costituiranno il materiale del suo βιβλιδά-
ριον antignostico ;

4 - Ireneo e Ippolito esprimono così quel
che si sapeva e si pensava della gnosi nei cir-
coli « ortodossi » verso il 180, 50 anni cioè dopo
il fiorire dei grandi gnostici ;

5 - In questo lasso di tempo le correnti
gnostiche hanno avuto agio di alterarsi nei
contatti scambievoli e di deformarsi sotto lo
stimolo di fattori avventizi. Gli scrittori eccle-
siastici, preoccupati di porre un argine al di-
lagare della gnosi dissolvitrice, non badano
tanto per il sottile a fare la cernita, nello gno-
sticismo che fiorisce intorno a loro, tra quello
che può essere stato l'insegnamento autentico
dei corifei e quel che è deformazione e adatta-
mento dei discepoli. Mediante il controllo sui
frammenti superstiti di scritti gnostici originali,
noi dobbiamo riportare la testimonianza patri-
stica al suo genuino valore e al suo reale signi-
ficato.

9) LA NATURA DELLO GNOTICISMO

Ma ben più rimarchevoli per ampiezza di
materiali indagati, per importanza di conclu-
sioni assodate, le ricerche compiute negli ultimi
decenni intorno alle dottrine centrali della
gnosi, ai loro precedenti, ai loro centri di pro-

venienza, ai loro caratteri teorici, alle loro interferenze pratiche.

Dal tempo del Mosheim non si è mancato di parlare del carattere orientalistico della gnosi. Il Matter, come il Gieseler, come il Neander avevano studiato l'apparizione e lo sviluppo del fenomeno gnostico ponendosi dall'angolo visuale della sua derivazione dalla mistica popolare orientale. Verso il 1835 Cristiano Baur raccoglieva un materiale imponente dalla storia comparata delle religioni, in servizio di una illustrazione esauriente della gnosi. Più tardi la valutazione della critica sembrò sensibilmente spostarsi. Nel 1880 lo Joel sosteneva che le idee essenziali della speculazione gnostica si ritrovavano tutte nella filosofia greca, e particolarmente in Platone. Il Weingarten sembrava aderire a simile pregiudiziale, non trascurando però di segnalare gli apporti considerevoli che allo stato d'animo e agli orientamenti concettuali soggiacenti al movimento gnostico, doveva aver arrecato la misteriosofia ellenistica. Infine Adolfo Harnack, pur riconoscendo la disseminazione di un complesso sincretismo a tinte orientalistiche nell'ambiente in cui fiorì la gnosi, non ha mai cessato di scorgere in essa prevalentemente un processo di « ellenizzazione acuta del cristianesimo ». Le ricerche di questi ultimi anni hanno portato a un rifiorire gagliardo delle primitive ipotesi. I lavori del Kessler, del Brandt,

dell'Anz, dopo aver mirato a porre la dottrina capitale della gnosi nella visione della salita delle anime dalla servitù dell'universo cosmico attraverso la serie degli eoni ostili (Arconti, spiriti planetari) al Dio altissimo, all'eterna e inalterabile libertà del Pleroma, ne ricercavano nelle concezioni cosmico-astrologiche babilonesi i presupposti e la derivazione.

Carlo Schmidt, il benemerito editore dei documenti gnostici copti, in un saggio dove rievocava i rapporti di Plotino e della sua scuola con lo gnosticismo, attestati dalle *Enneadi* e dalla biografia plotiniana redatta da Porfirio, sentenziava in forma sintetica: « il neoplatonismo presuppone la filosofia greca, lo gnosticismo presuppone lo spirito e la mitologia orientali, il cristianesimo presuppone lo spirito del giudaismo. Panteismo, dualismo e monoteismo sono le ultime radici di questi tre sistemi i quali escludono alla loro base ogni compromesso ed ogni reciproco livellamento ».

Ma il più serio, il più ricco tentativo che sia stato compiuto per rintracciare nel sincretismo orientale e specialmente nel mondo della religiosità babilonese i filoni di tradizione e di pensiero da cui rampollarono la bizzarra teodicea e la fantastica antropologia gnostica, è quello di W. Bousset, il cui volume sui problemi capitali dello gnosticismo, apparso nel 1907, segnava innegabilmente una pietra mi-

liare nello sviluppo di queste ricerche, e poteva essere considerato come il massimo sforzo realizzato per porre fuori discussione la dipendenza della gnosi, non già dalle correnti mistiche della speculazione ellenistica, applicate all'esperienza escatologica cristiana, bensì dalle tendenze del sincretismo orientalistico. Il Bousset affermava con particolare insistenza e imponente copia di parallelismi il fondamentale dualismo della gnosi e cercava laboriosamente di circoscrivere la dottrina soteriologica gnostica, alla luce delle concezioni affini dei sistemi orientali, che della gnosi si rivelano come verosimili propulsori e probabili propaggini.

Le indagini di questi ultimi anni si sono tutte, più o meno, svolte sul solco tracciato dagli *Hauptprobleme der Gnosis* del Bousset, fino alle recentissime ipotesi del Reitzenstein, il quale prendendo direttamente lo spunto dal loro sesto capitolo, consacrato alla figura del salvatore gnostico, dopo avere con tanto acume segnalato i punti di contatto fra gli usi idiomatichi e le immagini familiari della primitiva mistica cristiana con le concezioni della misteriosofia, si è accinto testè, mercè la testimonianza problematica delle fonti sincretistiche pervenuteci dai lontani ritrovamenti di Turfan, a stabilire, con analisi eccezionalmente avventurosa, la esistenza di un mito soteriologico iranico, che penetrato nelle concezioni religiose dei popoli venuti a

contatto con l'Iran, aiuterebbe a spiegare, non solamente la soteriologia gnostica, ma in genere tutta la cristologia della iniziale propaganda evangelica.

Ma smarritasi nella segnalazione di riavvicinamenti labili e di parallelismi ingannevoli, la critica corre rischio così di porsi nella impossibilità assoluta di cogliere i tratti differenziali dello gnosticismo e di intenderne la funzione specifica nel cristianesimo antico. E la maniera più salda ed efficace di ricondurla alla consapevolezza delle sue reali capacità e del suo logico compito è quella di risalire alle fonti genuine della propaganda gnostica, di riesumare i frammenti superstiti, in cui i più insigni suoi rappresentanti consegnarono i capisaldi della loro dottrina, e di ricavare da essi la fisionomia originaria del loro contrastato insegnamento.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

A) Critica delle Fonti.

Gli avanzi della copiosa letteratura gnostica si possono ritrovare nel loro testo originale nella edizione di Ireneo curata dallo Stieren (I, 901-971) e nella *Ketzer-geschichte des Urchristentums* di A. Hilgenfeld (Leipzig, 1884).

Dei documenti più tardivi dello gnosticismo conservati in copto, dopo l'edizione dello Schwartz e del Petermann (Gotha, 1851), occorre oggi consultare quella dello Schmidt, nella raccolta « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte » (*Koptisch-gnostische Schriften*, B. I. Berlin, 1905).

Sulla letteratura gnostica, in generale, v. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, 143-201.

Sulla critica delle fonti della polemica antignostica nei padri del II, del III e IV secolo, v. G. Volkmar, *Die Quellen der Ketzer-geschichte bis zum Nicänum*, Leipzig, 1855; R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, 1865; R. A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzer-geschichte*, Leipzig, 1875; A. Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus*, Leipzig, 1873; H. Stähelin, *Die Gnostischen Quellen Hippolyts*, Leipzig, 1890; J. Kunze, *De historiae gnosticis fontibus novae questiones criticae*, Lipsiae, 1894; E. De Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, nella « Revue de l'histoire des Religions, 1903, nn. 45 e 46; E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907.

B) Intorno all'essenza della gnosi.

J. L. von Mosheim, *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadt, 1758; A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1818; J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828; F. C. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihres geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 1835; W. Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle, 1860; T. Mansel, *The gnostic Haeresies*, Ed. Lightfoot, London, 1875; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1³ Freiburg, 1894, 211-271; H. Weingarten, *Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche*, nella « Historische Zeitschrift », 1880, 441-467; M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhundert*, Breslau, 1880; G. Koffmann, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, Breslau, 1881; K. Kessler, *Ueber Gnosis und altbabylonische Religion*, nelle « Abhandlungen des fünften Orientalischen Kongresses », Berlin, 1882, 288-305; W. Brandt, *Die Mandäische Religion*, Leipzig, 1889; A. Dieterich *Abraxas*. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig, 1891; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896; W. Anz, *Zur frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, Leipzig, 1897; M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898; E. H. Schmitt, *Die Gnosis*,

Leipzig, 1903; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907 e art. *Gnosis* nella « Real. Enc. f. d. class. Alt. » F. 1, 1503-1533; C. Schmidt, *Die Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentums*, Leipzig, 1900; K. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen, 1901; R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904; *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 2^a, Leipzig, 1920; E. De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II et III siècles*, Paris, 1913; R. Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, nei « Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften » del 1917; *Das manichäische Buch der Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung* negli stessi atti accademici del 1919; *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1921 (un riassunto delle conclusioni di questo saggio è dato dal Reitzenstein medesimo nella « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft » del 1921).

I TESTI ORIGINALI GNOSTICI

I grandi maestri della gnosi

Pieno sempre dell'idea che la storia della Chiesa è il campo della lotta incessante fra il Logos e il demonio, Eusebio osserva al c. 7. del L. III° della sua storia ecclesiastica che, risplendendo ormai dovunque, come altrettanti astri, le comunità cristiane, il nemico irreconciliabile della verità e della salvezza degli uomini, pensò di affliggerle, oltre che con le persecuzioni esteriori, anche con i dissensi interni e suscitò come un serpente a due teste e a due lingue, due discepoli di Menandro, Saturnino Antiocheno e Basilide Alessandrino, che costituirono l'uno in Siria, l'altro in Egitto, due perniciose scuole di eretici. E soggiunge che molti difesero allora la verità, tra cui va segnalato Agrippa Castore, il quale pose in luce meridiana le aberrazioni di Basilide, che, simile a Pitagora, prescriveva fra l'altro ai suoi seguaci un silenzio quinquennale.

Quando dopo le vittorie di Costantino su Massenzio e di Licinio su Massimino, che a lui apparivano come il trionfo definitivo del cristianesimo sul paganesimo, Eusebio raccoglieva

nella sua grande opera la biblioteca apologetica della società cristiana nei primi tre secoli, lo gnosticismo, definitivamente oltrepassato da altre controversie e da nuove preoccupazioni teologiche, aveva già smarrito, nella memoria letteraria del cristianesimo colto, i suoi precisi e genuini connotati. Chi si affidi, per ricostruirne la genesi e lo sviluppo, alle pure testimonianze dei polemisti ecclesiastici, si espone fatalmente al rischio dei più grossolani equivoci e delle più aperte deformazioni. Lo gnosticismo dell'età sua aurea, del secondo secolo, cioè, occorre studiarlo unicamente sui frammenti sporadici dei suoi più insigni rappresentanti, Basilide ed Isidoro, Carpocrate ed Epifane, Valentino, Eracleone, Tolomeo, Marco, Teodoto, Marcione.

BASILIDE ED ISIDORO

Per assegnare il limite cronologico all'attività di questi due insigni rappresentanti del pensiero gnostico, noi non possediamo dato più attendibile che quello fornitoci da Clemente Alessandrino, il quale nel L. VII dei suoi « Stromata » (17-106), dopo aver rapidamente accennato alla predicazione cristiana sotto Nerone, continua: « Più tardi, verso i tempi dell'imperatore Adriano (117-128) apparvero coloro che escogitarono i sistemi ereticali e vissero fino al-

l'epoca di Antonino seniore (138-161), come Basilide ». Verso questa seconda data deve collocarsi anche l'attività letteraria di Isidoro, figlio e scolaro di Basilide.

I passi di Basilide e di Isidoro, superstiti nelle citazioni degli scrittori di chiesa, sono relativamente numerosi. Li ha conservati quasi tutti Clemente Alessandrino, il dottissimo successore di Panteno nella Direzione del διδασκαλεῖον cristiano di Alessandria, il quale, mirando fra gli ultimi anni del secondo secolo e i primi del terzo a raggiungere una piena e stabile armonia del sapere profano e della credenza religiosa, riprendeva in esame il programma degli gnostici di cinquant'anni prima, e registrava nei suoi eruditissimi « Tappeti » l'eco diretto dalle loro teorie. Non meno di dodici sono i passi di Basilide e di Isidoro conservatici da Clemente o alla lettera o nel loro contenuto, riassunto (Stromata, II. 3.10; 6.27; 8.36; 20.112; III° 1.; IV. 12.81; 12.86; 24.153; 26.163; V. 1.3; 11.75; VI. 6.55): ad essi possiamo aggiungere qualche altro, ricavato dalle citazioni di Origene e degli *Acta Archelai*. Li registreremo e li esamineremo qui secondo una disposizione logica che ci consenta di raffigurarci la fisionomia autentica del sistema basilidiano, senza chiedere che informazioni supplementari agli apprezzamenti che troviamo negli scrittori ecclesiastici.

E poichè a base di ogni pratica e di ogni dottrina religiosa sta il fatto fondamentale della fede, vediamo come Basilide concepiva l'atto di fede. Abbiamo quattro riferimenti di Clemente che ci illuminano su questo punto. Il primo racchiude una vera definizione della fede, consona perfettamente a quella della lettera agli Ebrei (XI. 1): « i seguaci dunque di Basilide definiscono la fede come l'adesione dell'anima ad una di quelle realtà che non colpiscono le facoltà sensibili, non essendo presenti » (II. 6-27). Il secondo accenna alla natura della « elezione » come ad un dono soprannaturale: « Basilide concepì l'elezione come straniera al mondo, perchè di natura supercosmica » (IV. 26.163). Il terzo racchiude tutta un'argomentazione *ad hominem* di Clemente, la quale ci fa intendere come i Basilidiani facevano della fede una reale entità, deposta nel nostro spirito dal volere benevolo del Padre, in virtù della quale noi siamo capaci di assurgere naturalmente alla comprensione del mondo divino: « in realtà, se è consentito di toccare intellettualmente Iddio per virtù di natura, come opina Basilide, il quale sostiene che la forma più alta di conoscenza costituisce appunto la fede, il regno, la capacità creativa della bellezza, e quindi una sostanza degna e congiunta del Creatore, allora converrà che si definisca, la fede, come una essenza, e non già una capacità, una natura, un'ipostasi,

splendore illimitato di una creatura impareggiabile, non più ragionevole adesione di un'anima libera (1). Divengono così sterili e vani i precetti tanto del Vecchio come del Nuovo Testamento, attuandosi naturalmente la salvezza di chi è destinato a salvarsi, come vuole Valentino, e si è credenti ed eletti pure per virtù di natura, come ritiene Basilide. Era dunque possibile, indipendentemente dalla venuta del Salvatore, che col tempo, in un momento determinato, potesse giungere la natura al meriggio del suo splendore. Ma se costoro diranno necessaria la presenza al mondo del Signore, svaniscono senz'altro dalle loro mani tutte le pretese proprietà della natura: poichè in tale ipotesi, non per virtù di natura, bensì per merito della dottrina, della purificazione interiore, della rettitudine delle opere, si compie e si realizza l'elezione » (V. 1. 3). Da questo tratto, che è reso difficile dalla presenza indubbia di incisi basilidiani che Clemente tenta di porre in contraddizione l'uno contro l'altro, appare la concezione che Basilide proponeva della fede come una reale entità, vivente nello spirito degli eletti e dei predestinati. Come gli uomini recano, secondo Basilide, dal loro viaggio ultra-mondano,

(1) Interpreto il passo, di ardua restituzione paleografica, secondo le plausibili congetture del Potter e dello Stählin.

gli spiriti concreti delle passioni, recano anche, dal dominio beato del Padre, la creatura sovrana della fede. Il quarto riferimento di Clemente alla dottrina di Basilide intorno alla fede ci conferma in questa interpretazione: « I seguaci di Basilide ritengono naturale la fede, in quanto la collocano nell'atto stesso della elezione, capace di percepire le realtà conoscibili in virtù di una intuizione mentale, indipendentemente da ogni dimostrazione. Dicono inoltre i seguaci di Basilide che la elezione e la fede sono connesse, secondo ciascun intervallo (1), e che d'altra parte la fede cosmica di tutta la natura è sorta per conseguenza della divina elezione, e a ciascuno è conferito il dono della fede, in proporzione della sua speranza » (II 3. 10.) (2).

Ma in quale sfera di credenze, secondo Basilide, si esercita la fede, che gli eletti portano

(1) Poichè διόστημα è vocabolo usitatissimo dagli astrologhi ed indica i periodi dei movimenti siderei noi dobbiamo pensare che il destino dell'eletto e del credente fosse, secondo Basilide, posto in armonia con particolari circostanze astrali.

(2) Clemente Alessandrino combatte la concezione Basilidiana della fede, come quella che distrugge ogni sua spontaneità e quindi ogni suo merito. Ma non annulla per questo il colore gnoseologico dell'atto centrale della vita religiosa. Nel quinto libro degli *Stromata* (3, 13) riprende per suo conto l'argomento osservando: « Colui che spera, come colui che crede,

nella loro anima in virtù di un infallibile decreto del Padre non generato? La risposta al problema non è agevole. Parecchi critici di valore, quali il Bousset e il Hilgenfeld, sostengono che più marcatamente di tutti gli altri sistemi gnostici, il sistema Basilidiano fu dualista, fu anzi una vera anticipazione del sistema manicheo, coordinando già nei primi decenni del secondo secolo quelle correnti dualistiche persiane che dovevano trovare in Mânî il loro espositore più organico e seducente, più di un secolo dopo. Per procedere con la maggiore chiarezza possibile vediamo di farci un'idea del processo logico, che ha guidato la formazione del pensiero basilidiano. Il problema che colpisce più profondamente Basilide, come gli altri gnostici, sembra essere stato il problema del male e del dolore. Quale rapporto intercede fra

scorge, con l'intelligenza, le realtà conoscibili e gli eventi futuri. Quando parliamo della giustizia, dell'onestà, della verità stessa, parliamo di cose che mai vedemmo con le nostre pupille, bensì solamente con la nostra intelligenza. E il Verbo di Dio ha detto: Io sono la verità (Giov. XIV. 6). Con l'intelligenza dunque è da contemplarsi il Verbo. Ma quali mai filosofi chiamerai tu autentici, domanda Platone? (Rep. V.) Quelli che si indugiano volentieri nella contemplazione della verità. Ora il medesimo Platone nel Fedro si spiegò, asserendo che la verità è l'idea e la riflessione di Dio. Il che i barbari espressero con le parole: Il Verbo di Dio ».

la sofferenza fisica e psichica e la responsabilità etica? Di tale problema Basilide scorge una esemplificazione più tormentosa nel martirio. Come mai i virtuosi per eccellenza, gli eletti, possono essere esposti, nonostante la loro altezza morale, alle rappresaglie decretate dal potere costituito? Clemente Alessandrino ci conserva, per fortuna in una citazione testuale, la risposta di Basilide: « Nel vigesimo terzo libro dei suoi Esegetici, egli così parla dei puniti col martirio: Io dico che quanti son colpiti da quelle che son chiamate tribolazioni, effettivamente rei non sospetti di altre cadute, sono condotti a questo bene, per bontà di colui che conduce, tratti falsamente in causa per altre ragioni, (1) onde non soffrano come condannati per male fatte patenti, nè ricoperti di vituperio, come (potrebbero esserlo) l'adultero o l'omicida, bensì come cristiani ritrovati naturalmente tali, il che li solleverà in modo da non far quasi sentir loro il dolore. E se alcuno completamente immune di colpa sia tratto al patire, caso veramente raro, nè pur

(1) Il testo è di difficile interpretazione. I codici recano concordemente la lezione: *χρηστότητι τοῦ περι-
αγόντος ἄλλα ἐξ ἄλλων ὄντως ἐγκαλούμενος*. Lo Schwartz propone di correggere l'*ὄντως* in *οὐ δεόντως*; lo Stählin, più verosimilmente, di cambiarlo in *ψευδῶς*, e in tal modo il passo corrisponde convenientemente alla concezione basilidiana della metempsicosi e dei cicli anteriori della vita e delle azioni umane.

questi soffrirà a norma del divisamento del potere costituito, ma soffrirà come è solita soffrire l'età infantile, che pur sembrava non aver mai peccato. E poco dopo nuovamente dice: Come dunque la età infantile, che mai peccò in antecedenza, che nulla di peccaminoso ha in realtà commesso, ma ha in se una diuturna eredità di peccato, quando soggiaccia al dolore, ne ricava vantaggio, lucrando molti ardui beni, così, se l'iniziato, in nulla attualmente colpevole, patisca o abbia patito, soffri, non diversamente dal fanciullo, avendo in sè la capacità di peccare, ma non cogliendo l'occasione del peccato, non peccò egli; ma non è da tenerglisi conto, se non peccò. Poichè come chi vuole commettere adulterio, è adultero, pur se non raggiunge il suo intento, e chi vuol commettere omicidio, è omicida, pur non potendo uccidere, così colui che dico immune di colpa, se lo veda soffrire, pur se di nulla che sia male possa ritenersi autore, lo dirò malvagio, per la volontà di mal fare. Perché tutto mi farete dire fuorchè che la Provvidenza sia cattiva. E poco dopo dice apertamente anche del Signore come di semplice uomo: Se poi, lasciati da parte tutti questi discorsi, ti proporrai di confondermi, ricordando determinati individui, come ad esempio dicendo: il tale dunque peccò, perchè il tale soffrì, se permetterai, risponderò: non peccò, ma era simile al fanciullo che soffre. E se ancora

tu voglia stringere di più il tuo discorso, risponderò: qualunque uomo tu voglia nominare è uomo, e giusto è (soltanto) Iddio. Nessuno infatti, come disse un tale (Giobbe XIV): è mondo dal sudiciume» (IV. 12-81 e ss.). Come si vede, Clemente scorge nelle ultime parole di Basilide un'allusione al Cristo, che era lontanissima forse dalla intenzione dello gnostico. Il Cristo è troppo in alto nella speculazione mistica della gnosi, per poter supporre che Basilide attribuisca anche alla sua passione un significato espiatorio di colpe o di attitudini alla colpa, personali. (1) Clemente inoltre circoscrive di troppo la portata delle considerazioni basilidiane, supponendo che esse siano suggerite unicamente dallo spettacolo del martirio, e non più tosto dallo spettacolo dell'infinito e innumerevole dolore che è nel mondo. Il dotto scrittore Alessandrino contrappone alla desolata conclusione dello gnostico un argomento *ad hominem*: se il martirio fosse unicamente l'espiazione di antecedenti pene, si dovrebbe dire che anche la fede e l'insegnamento religioso sono cooperatori e strumenti del dolore. Cle-

(1) Tutti gli gnostici sono doceti e quindi non ammettono la realtà delle passioni. Nel caso nostro, noi sappiamo da Clemente (Str. I° 21, 146) che i basilidiani celebravano il battesimo di Gesù (ἐπιφάνεια) con una speciale solennità, trascorrendo tutta la notte antecedente in pie letture.

mente non risolve così la formidabile difficoltà contro la Provvidenza che Basilide si era proposto. Come anche interpreta alquanto arbitrariamente il pensiero basilidiano, quando afferma che ammettendo un male e un peccato che svolgono fatalmente il loro predominio e meritano la pena, Basilide ha finito col divinizzare il demonio (θειάζων τὸν διάβολον). Appare infine verosimile che l'accusa mossa ai basilidiani di togliere merito « iis qui usque ad mortem certant pro veritate, ut confiteantur coram hominibus Jesum » (Origene, Comm. in Mt. 38) sia nata dall'aver frainteso e deformato l'opinione secondo la quale ogni dolore, martirio compreso, è l'espiazione di colpe personali remote, o della semplice inclinazione a peccare.

Indiscutibile appare più tosto la credenza basilidiana nella metempsicosi. Commentando Rom. VII, Origene dice (il testo si conserva solo nella versione latina di Rufino): « Non rilevando come tutto ciò dovesse essere inteso della legge naturale, Basilide stravolse la parola apostolica a significare stolide ed empie favole, e precisamente alla credenza pitagorica, secondo la quale le anime passano di corpo in corpo. Tale credenza egli si sforza di ricavare dalla sentenza dell'apostolo, con queste parole: l'apostolo disse: io vivevo un tempo senza legge, vale a dire, prima di scendere in questo corpo, vissi in quella foggia di organismo che non era sot-

toposta a legge, e precisamente nella forma di un quadrupede o di un uccello ».

Che cosa pensare infine del dualismo basilidiano? Il passo più invocato dai suoi assertori è contenuto negli *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis heresiarchae* (1), e suona così (c. 55): « Ci fu tra i persiani (2) un tal predicatore di nome Basilide più antico (di Mâni), vissuto non molto tempo più tardi dei nostri apostoli, il quale, essendo inesauribile in risorse e avendo constatato che a quel tempo tutte le possibili ipotesi erano state escogitate, volle proclamare il medesimo dualismo caro a Sciziano (3). Ma nulla essendo in grado di dire che fosse originale, si sforzò

(1) Quest'opera, conservata solamente in una versione latina della fine del quarto secolo, fu scritta, probabilmente in greco, da Egemonio, nella prima metà del medesimo secolo, e fa il resoconto di una immaginaria disputa tra Archelao vescovo di Carcar nella Mesopotamia e Mâni. Il testo fu edito la prima volta dallo Zaccagni, nel 1698 (*Collectanea Monumen. veterum*). Di recente il Traube venne in possesso di un codice più completo dell'opera, che affidò allo studio del Beeson, il quale ha potuto così dare un'edizione molto migliore del prezioso scritto, nella raccolta berlinese degli scrittori greci dei primi tre secoli.

(2) Si noti subito la inesattezza dello scrittore. Basilide non fu mai propagandista in Persia.

(3) Il presunto maestro di Mâni.

di cambiare la terminologia sì che i suoi libri rigurgitano di oscurità inafferrabili. Esiste superstita un decimo terzo libro dei suoi trattati, di cui ecco l'inizio: — in procinto di stendere il decimoterzo libro dei nostri trattati, la parola salutare soccorre offrendoci un opportuno e profittevole spunto. Mediante la parabola del ricco e del povero, (Lc. XVI, 20), esso addita le scaturigini della natura priva di radice e di collocazione spaziale, che sopravviene sulle cose. E poco dopo, interposte un cinquecento parole, Basilide torna sull'argomento, esclamando: — Usciamo dunque da simile stolta e curiosa incostanza! Indaghiamo più tosto quel che anche i barbari specularono intorno al bene e al male e a quali conclusioni pervennero sull'argomento. Alcuni di loro sostennero che due sono i principi della realtà, e all'uno e all'altro riportarono rispettivamente il bene e il male, asserendo che essi non avevano principio, non avevano generazione, che in altri termini esisterono agli inizi delle cose la luce e le tenebre, aventi in sé la ragione della propria esistenza. Queste due realtà, dotate della propria sussistenza, trascorrevano ciascuna la propria vita, la vita prescelta e appropriata. A ciascuno infatti è caro quel che è proprio, e nulla appare a se stesso, male. Ma dopo che l'una e l'altra pervennero alla conoscenza reciproca, e le tenebre ebbero intravisto la luce, come sotto lo stimolo dell'avida

concupiscenza del meglio, cominciarono ad inseguirla e ad ardere dalla brama di accoppiarsi ad essa, di parteciparne (1). Tale inquietudine colpì solamente le tenebre, la luce invece, incapace di ricavare alcunchè dalle tenebre, non era mossa da alcuna vaghezza di esse, ma solamente subì la libidine della contemplazione. E riguardò nelle tenebre, come attraverso uno specchio. Sicchè pervenne alle tenebre unicamente un'indicazione e precisamente il colore della luce, mentre la luce, per proprio conto, non fece che guardare e ritrarsi, senza assorbire alcun elemento dalle tenebre. Le tenebre dal canto loro ricavarono dalla luce una vista fugace, l'indicazione e il colore della materia, nel quale erano apparse ad essa antitetiche. E poichè inferiori per natura avevano ricavato dalla natura superiore non già una vera luce, ma solamente un'apparenza e un'indicazione della luce, così pure solamente un'apparenza e un'indicazione del bene riuscirono ad attirare, mediante una appropriazione indebita. Per questo non esiste la compiuta bontà in questo mondo, e il bene che vi si ritrova è in quantità miserevolmente esigua, perchè scarso fu pure il contingente di bontà, che inizialmente fu incor-

(1) Qui finiva la citazione nel codice utilizzato dallo Zaccagni. Il codice del Traube ha una citazione più ampia.

porato. E pur tuttavia mediante questo sottile elemento di luce, diciamo meglio, in virtù di questa tal quale apparenza di luce, le creature furono in grado di generare una somiglianza aspirante a quel connubio che avevano realizzato con la luce ».

È innegabile che sorprendenti affinità corrono fra questo mito cosmogonico esposto dal frammento basilidiano, e la cosmogonia dualistica manichea (1). Ma prima di definire peren-

(1) La possiamo, in base ai testi recuperati, di cui P. Alfarié ha fatto una raccolta così diligente (*Les Écritures manichéennes*, Paris, 1918) e F. Cumont una analisi così sagace (*Recherches sur le Manichéisme*, 1^o Bruxelles, 1908), tratteggiare a questo modo: « Prima che l'universo visibile avesse origine sussistevano due supremi principi: l'uno buono, l'altro perverso. La dimora del primo, del Padre della Grandezza, era nella regione della Luce. Egli si moltiplicava in cinque ipostasi: l'intelligenza, la ragione, il pensiero, la riflessione, la volontà. La dimora del sovrano delle tenebre era invece nella terra oscura e le sue ipostasi erano il fumo, il fuoco, il vento, l'acqua, l'abisso. Il sovrano delle tenebre concepì vaghezza della terra luminosa. Le cinque ipostasi celestiali tremarono all'imminenza dell'assalto. Il Padre della Grandezza pensò: dei miei cinque mondi, fatti per la gioia e per la pace, nessuno manderò alla guerra. Io stesso affronterò l'avversario. Evocò allora la Madre della Vita e questa a sua volta l'etereo Uomo primordiale. Il quale si coprì da prima con la soave brezza mattutina; si avviluppò di luce come in un mantello scin-

toriamente per dualista il sistema di Basilide, noi dobbiamo tenere nel debito conto alcune circostanze. Innanzi tutto non abbiamo diritto di escludere dalla citazione degli *Acta Archelai* qualsiasi intenzionale deformazione. Egemonio è dominato in maniera visibile dalla preoccupazione di mostrare che la predicazione di Mâni non è nuova. Non è difficile che questa preoccupazione l'abbia tratto ad adattare il fram-

mentante; gettò sulla luce la fluidità delle acque; impugnò il fuoco come una lancia; e si precipitò dall'alto della regione luminosa, alla difesa della sua minacciata frontiera. Lo precedeva un angelo, recante nella destra la corona della vittoria. L'uomo primordiale proiettava dinanzi a sé la sua luce e, scorrendola, il sovrano delle tenebre pensò: Ecco, quel che andavo cercando lontano, lo troverò presso di me. Si armò anch'egli dei suoi cinque elementi e affrontò l'uomo primordiale. In procinto di essere sopraffatto questi, simile a chi volendo sopprimere un nemico gli dona un dolce avvelenato, pensò di darsi con i suoi cinque figli, in pasto al vincitore. Ma male gliene incolse. Quando i figli delle Tenebre ne ebbero assaporato, i cinque dei luminosi che avevano combattuto con l'uomo primordiale smarrirono l'intelligenza. L'uomo primordiale però ricuperò presto la ragione e per sette volte levò al Padre della Grandezza un'accorata preghiera. Mosso a pietà, il Padre evoca lo Spirito Vivente e questi vola ad affrancare il prigioniero della Tenebre. Lo chiama a nome, lo trae con la destra fuori della sua prigione, e si accinge poi a riscattare tutti gli elementi di luce che la vittoria del sovrano delle Tenebre aveva trascinato nell'abisso. A tal fine

mento basilidiano in modo da renderlo più vicino all'insegnamento manicheo. In secondo luogo, a pensarci bene, l'affinità tra la cosmogonia basilidiana e quella manichea appare più formale che sostanziale. Le immagini sono concordi, il contenuto è diverso. Per Mâni, luce e tenebre sono due poteri equipollenti: essi lottano ad armi pari, tanto è vero che la luce ha la peggio nel duello con le tenebre. Per Basi-

lo Spirito Vivente comanda a tre dei suoi figli che l'uno uccida, l'altro scuoi gli arconti figli delle tenebre, il terzo li conduca alla Madre della Vita. La Madre della Vita distende il firmamento con le loro pelli, ne fa dodici cieli. Sono poi gettate le loro carcasse sulla dimora delle tenebre, ne nascono otto terre. Non era così esaurita la quantità di luce che gli arconti tenevano ancora avvinta. Manifestando loro le sue forme raggianti, lo Spirito Vivente li costringe a restituirne una nuova porzione, per formare due vascelli luminosi, il sole e la luna, destinati a traghettare la luce adagio adagio affrancata dai vincoli del sovrano tenebroso, e tutte le stelle. Dopo ciò un terzo essere redentore, il Messaggero, imprime a tutta la macchina cosmica, così formata, il suo ritmico movimento e il silenzioso processo di reintegrazione della luce ha principio.

Quando il sovrano delle tenebre vide l'immenso piano concepito ed attuato per strappargli gli elementi di luce che la vittoria sull' Uomo primordiale ed i cinque suoi elementi, gli aveva procacciato, concepì profondi sentimenti di irritazione e di gelosia, i quali gli suggerirono di fuggiare i corpi umani e in essi le forme dei due sessi, la maschile e la femminile, onde

lido le tenebre sono inesorabilmente inferiori, e il po' di bene che è nel mondo, esprime lo sforzo che esse hanno compiuto per emulare l'apparizione momentanea della luce, che ha per un attimo brillato dinanzi ai loro occhi attoliti e cupidi. Nessuno contesta il fatto che la speculazione gnostica abbia cercato elementi anche fra i « barbari » e che quindi anche infiltrazioni persiane dualistiche abbiano fatto apparizione nei tentativi sincretistici della gnosi basilidiana.

contraffare i due grandi vascelli luminosi, che sono il sole e la luna. Affinchè, come questi in un processo di riscatto cosmico in cui è tutta la ragione dell'universo, servono al trasporto della luce affrancata verso la sua primitiva sede, così i sessi, vascelli nefandi di oscurità, servissero a tenere indefinitamente prigioniera la luce e a farla senza posa trasmigrare attraverso l'esistenza del male e del dolore. Come quando un gioielliere, ritraendo la forma di un elefante bianco l'incide su di un cammeo, così il sovrano delle tenebre ricapitolò nell'organismo umano le fattezze del cosmo Imprigionò l'etere puro nella città delle ossa, suscitò il pensiero oscuro e vi piantò un albero di morte. Imprigionò poi il vento mirabile nella città dei nervi, suscitò il sentimento oscuro e vi piantò un albero di morte. Imprigionò l'acqua monda nella città della carne, suscitò l'intelligenza oscura e vi piantò un albero di morte. Imprigionò il fuoco celeste nella città della pelle, suscitò il ragionamento oscuro e vi piantò un albero di morte. I cinque alberi mortiferi piantati dal sovrano delle tenebre si espandono nel misero organismo dell'uomo. L'albero del pensiero oscuro preme dentro la città delle vene; il suo frutto è l'odio. L'al-

Nell'immenso sforzo che la coltura orientale compie nei primi secoli dell'impero per soggiogare l'Occidente, qualcuno potè essere in dubbio per qualche momento su chi era destinato al successo, la Palestina o la Persia. Ma quel che non è lecito sostenere, è che Basilide sia stato un dualista rigido e consapevole come Mâni. Tanto più che noi non dobbiamo dimenticare che l'aver posto degli esseri intermediari fra il Padre ingenerato e la materia, esseri forniti di

bero del sentimento oscuro spinge dentro la città dei nervi: il suo frutto è l'iracondia. L'albero della riflessione oscura stimola dentro la città delle vene; il suo frutto è la lussuria. L'albero dell'intelletto oscuro cresce nella città della carne: il suo frutto è la collera. L'albero del ragionamento oscuro sospinge la città della pelle; il suo frutto è la fatuità. L'uomo è così come stretto in un cesto, intessuto di serpenti, che con la testa verso di lui emettono il loro alito velenoso. Per questo la Madre della Vita, l'Uomo primordiale, lo Spirito Vivente, il Messaggero, vollero, continuando la loro opera misericordiosa, invocare per lui un nuovo salvatore. E questo fu Gesù. Gesù il luminoso e il sapiente destò l'inconsapevole Adamo, e gli additò il lungo martirio della luce nel mondo, esposta agli artigli delle belve e ai denti dei ghiottoni, mescolata a quanto esiste, chiusa nel lezzo delle tenebre. Illuminato dalla grande rivelazione, Adamo si guarda intorno e scoppia in singhiozzi. Leva come fiera ruggente la sua voce, si strappa i capelli e grida: maledizione a colui che ha formato il mio corpo, che ha così fatto schiava la mia anima di luce, agli arconti tenebrosi che l'hanno trascinata in ceppi ».

attività e poteri autonomi, può aver indotto in errore gli scrittori ecclesiastici e può aver fatto loro pensare che gli gnostici, o alcuni fra essi, negavano l'unità di Dio.

È tipico a questo proposito un altro frammento basilidiano, sempre conservatoci da Clemente (Str. II. 8. 36) a commento del motto sapienziale: ἀρχὴ σοφίας, φόβος κυρίου, principio della Sapienza il timor del Signore: « I seguaci di Basilide commentando il motto, dicono che lo stesso Arconte (1) supremo, avendo percepito la voce dello spirito serviente, fu colto da stupore all'improvviso udire e vedere, avendo l'annuncio della buona novella superato ogni aspettativa, e tale stupore fu detto timore, inizio di ogni sapienza, così di quella che riconosce le affinità, come di quella che perfeziona, come di quella che reintegra. Avendo ripartito non solo il mondo, ma anche l'elezione, alla fine Colui, che è sopra tutto, invia ..» Basilide evidentemente non concepisce l'universo come il terreno

(1) Secondo la testimonianza di Ireneo, (*Adv. Haer.* I. 23) i basilidiani sostenevano che gli « angeli i quali sostengono (Teodoreto intende « abitano ») il cielo ultimo, quello precisamente che è da noi veduto, foggiano quanto è nel cosmo e si ripartirono il dominio di quanto è sulla terra. Arconte di tutti loro è quegli il quale figura come Dio degli Ebrei. E poichè esso volle sottoporre alla razza prediletta, agli ebrei, tutte le altre genti, gli altri angeli si coalizzarono contro di lui ».

della lotta di due avversari di pari energia. Lo concepisce più tosto come un poema di una manifestazione divina, contro cui rileva impotente la emulazione e l'invidia di esseri inferiori. Ma quel parlare di un arconte supremo che prova stupore alle opere del Padre, doveva far pensare e dire ad avversari non imparziali che egli era un dualista. Clemente stesso assevera (Str. VII X, 7, 4); « E nuovamente Mosè, non permettendo che altari e delubri si costruissero in molti luoghi, ma un solo tempio innalzando a Dio, annunciò monogenito il mondo, come pur dice Basilide, e l'uno solo Dio, come non pare però a Basilide ». Mentre lo stesso Clemente registra altrove (IV. 12. 86) un tratto basilidiano di sapore monoteistico, in quanto accenna all'unità fondamentale della provvidenza suprema, pure attraverso la varietà delle sue manifestazioni: « Come dice lo stesso Basilide, abbiamo concepito una parte del così detto volere di Dio, come quella che ama il tutto, onde tutto conservi la ragione, l'ordine, la proporzione nel tutto; l'altra parte è data dal desiderio di nulla, la terza dalla incapacità di odiare ».

Di straordinario interesse, tali da porci d'un colpo in grado di intuire la base della speculazione gnostica, la scaturigine forse di tutto il sistema basilidiano e il programma sincretistico cui esso mirava, sono i frammenti dei basilidiani relativi alle concezioni antropologiche.

Informa sempre Clemente (II, 20, 112): « I seguaci di Basilide sono soliti chiamare le passioni « appendici », ritenendoli spiriti per essenza, aggiunti all'anima razionale a causa di un turbamento e di una confusione iniziali ». Simile antropologia non è retaggio esclusivo dei basilidiani, è l'applicazione alla psicologia della concezione cosmica accreditata nei primi secoli del cristianesimo fra le persone colte. Bisogna portarci per comprenderla, fuori del nostro modo abituale di concepire il mondo fisico ed astronomico, secondo il sistema copernicano. Gli uomini colti nel secondo secolo sono imbevuti dalle idee di Ipparco (160-125 av. Cr.) e di Tolomeo (II sec. d. Cr.).

Suppongono cioè che la terra circondata dalla volta celeste, costituisca il centro immobile dell'universo. Sette astri vaganti le si muovono intorno. L'anima dell'uomo è scesa dalla sfera suprema, ma percorrendo il cammino degli astri, ha sorbito qualità impure, che costituiscono nel loro insieme come un ἀντίμιμον πνεῦμα, uno spirito contraffatto, che grava sul nostro essere spirituale e ne debilita le capacità. Ancora agli inizi del secolo IV, Arnobio scriveva: « nel nostro precipitare verso i corpi e nell'avvicinarci al mondo umano, accade che si apprendano a noi degli influssi dai cerchi cosmici, per cui incliniamo prepotentemente al male, spendiamo le nostre energie in mal fare, ribol-

liamo nelle cupidigie e nell'ira, ci avvolgiamo, miserabili, nei connubi della pubblica prostituzione » (*Adv. Gentes* II). Servio, lo scoliaste di Virgilio, commentando l'Eneide al v. 714 del L. VI, scrive, verso il tramonto del medesimo secolo: « i filosofi insegnano che l'anima, scendendo nei mondi inferiori, perda qualcosa nei singoli cerchi astrali. Per cui anche gli astrologi suppongono che così l'anima nostra come il nostro corpo siano misteriosamente collegati alla potenza dei singoli numi. Onde appare che attraverso il loro viaggio di discesa le anime contraggono la molle inerzia di Saturno, la focosa iracondia di Marte, la lussuria acre di Venere, la famelica avidità di Mercurio, l'ambizione di Giove, qualità coteste che suscitano il perturbamento nell'anima, e le impediscono di usare del vigore e delle forze proprie ». Ma l'esposizione più precisa di questa teoria si ritrova in Macrobio, il neoplatonico del quarto secolo cadente, il quale nell'*In Somnium Scipionis* (I° 1.1 e 12) ci dà una descrizione del viaggio dell'anima dalla sfera fissa alla terra, che serve di esauriente commento all'antropologia basilidiana: « Vi son di quelli che dividono l'universo in due parti, ponendo nell'una il cielo, che si chiama sfera immobile e fissa (ἀπλανῆς σφαῖρα); nell'altra, interposta fra essa e la terra, e la terra stessa compresa, le sette sfere mobili (πλανῆται ἀστέρες). Secondo costoro, che sembran di tanto

più vicini al vero, le anime beate, immuni da un qualsiasi contagio col corpo, occupano il cielo. Ma quella di loro che sia presa da vaghezza del corpo e, riguardando da quella altissima e indefettibile luce, sia mossa dal latente desiderio di quella che quaggiù vita chiamiamo, adagio adagio, tratta del gravame della stessa riflessione terrena, scende verso le regioni inferiori. In ciascuna delle sfere che soggiacciono al cielo si riveste di un'eterea circonvoluzione, onde possa progressivamente acconciarsi al contatto di questo argilloso indumento. Sotto la pressione di un tal gravame l'anima scesa dallo zodiaco e dalla via lattea alle sottostanti sfere, in ciascuna di esse non solamente si ravvolge nella virtù del luminoso corpo, ma contrae in pari tempo i singoli moti che svolgerà nell'azione: nella sfera di Saturno contrae la capacità raziocinativa e l'intelligenza, in quella di Giove la forza dell'attività, in quella di Marte l'ardore del coraggio, in quella del Sole la natura senziante e cogitante, in quella di Venere l'istinto del desiderio, in quella di Mercurio la capacità dell'espressione, in quella della Luna l'attitudine allo sviluppo corporeo ». Avvenuta la morte, l'anima intraprende il viaggio di ritorno verso la sfera fissa da cui partì un giorno e percorrendo in senso inverso la traiettoria attraverso i mondi planetari, rilascia quelle « appendici » spirituali, che avevano costituito l'in-

gombrante fardello della sua così detta vita nel mondo. Allora, com'è detto nel *Poimandres* (24) « la passione e la cupidigia si perdono nella natura irragionevole. E così quanto rimane dell'uomo si precipita in alto, attraverso l'armonico collegamento del tutto. Alla prima zona (Luna) lascia la capacità di crescere e di decrescere; alla seconda (Mercurio) l'industre arte del male, divenuta impotente; alla terza (Venere) la stolidità illusione dei desideri; alla quarta (Sole) l'effimera vanità del comando; alla quinta (Marte) l'empia audacia e la petulante temerità; alla sesta (Giove) l'isterilito attaccamento perverso alle ricchezze; alla settima (Saturno) la insidiosa menzogna. Denudata allora di tutte le opere contratte dalla armonia cosmica, perviene (l'anima) nell'ottava natura, ricca solo della sua energia primigenia e unita al coro dei presenti, scioglie un inno di lode e di ringraziamento al Padre ». (1) I basilidiani

(1) Nei capi 111 e 131-133 della « Pistis Sophia » sono distinti i vari elementi dell'uomo, la virtù divina, l'anima, il corpo, lo spirito imitato, l'*ἀντίκρυον πνεῦμα*. La formazione di quest'ultimo ha dei punti di contatto con la dottrina delle « appendici » in Basilide: « mescolano insieme i cinque grandi arconti della grande *εἰσαρπμένη* la feccia, la dividono, e ne fanno diverse anime, affinché ciascuno degli arconti degli eoni, ciascuno di essi, la sua parte nell'anima ponga... E i cinque grandi arconti della grande *εἰσαρπμένη* e l'arconte

non si dissimulavano la difficoltà che dalla dottrina delle appendici spirituali poteva elevarsi contro la libertà dell'umana azione. Isidoro, figlio di Basilide, aveva scritto intorno « all'anima concresciuta » (περὶ προσφουῶς ψυχῆς) un intiero libro, in cui sembra si fosse sforzato di dimostrare come anche avendo acquisito durante la calata nel mondo perversi ospiti, l'anima umana

del disco solare e l'arconte del disco lunare soffiano in mezzo, dentro ad ogni anima, e sorge fuori da essa una parte della virtù ». Non va forse trascurata, a proposito di questa antropologia cosmico-astrale, la concezione psicologica e pedagogica di Porfirio (*De Abstin.* I° 31): « dobbiamo spogliarci di molte tuniche: di questa visibile e carnale, di quelle poi delle quali fummo internamente rivestiti, e seguono immediatamente alle tuniche cutanee e carnee, affinché così liberi e nudi possiamo entrare nello stadio, per concorrere alle olimpiadi dell'anima. La prima cosa che dobbiamo fare è lo spogliarci: altrimenti non sarà possibile il combattere. E poichè delle vesti che ci ricoprono altre ci sono state sovrapposte esternamente, altre interiormente, dovremo far ricorso a una duplice foggia di spogliarci, mediante cioè atti esterni e mediante atti segreti. Il non mangiare infatti e il non ricevere il danaro offerto è cosa visibile ed esteriormente manifesta: è cosa segreta invece e invisibile soffocare gli appetiti ».

Sulle varie specificazioni della concezione antropologica che ritroviamo nel sistema basilidiano, la più ampia ed erudita indagine è quella di W. Bousset: *Die Himmelsreise der Seele*, in « Archiv für Religionswissenschaft » IV (1901) p. 160. e ss.

conservava l'egemonia nella esplicazione dell'energie vitali e fosse quindi responsabile dei suoi misfatti. Clemente ne riporta un frammento: (*Str.* II. 20. 113): « Lo stesso Isidoro, figlio di Basilide, nel suo libro dell'anima concresciuta, trattando di questa dottrina, quasi rimproverando sè stesso, scrive testualmente: in realtà se avrai lasciato da alcuno supporre che l'anima non è semplice, ma in forza delle appendici diviene una cosa stessa con le passioni degli esseri inferiori, tutti gli scellerati fra gli uomini avranno buon pretesto per proclamare: fui costretto, fui trascinato, nolente compii l'azione, non volendo operai, mentre pur ciascuno domina le proprie malvagie cupidigie ed (è reo) di non aver lottato contro la violenza delle appendici. Occorre che noi, innalzati a più alto livello in virtù della capacità raziocinativa, appariamo trionfatori della natura inferiore, giacente in noi (1) ».

Abbiamo lasciati per ultimi tre frammenti basilidiani che ci mostrano sul vivo come nella tradizione patristica non appaiono in tutta la loro luce alcuni speciali caratteri delle dottrine gnostiche. Il primo riguarda il matrimonio e il celibato e ci fa vedere come, completando quel

(1) E Clemente postilla: « Così anche Isidoro suppone in noi l'esistenza di due anime, come Pitagora ». (Cf. Teodoreto, *Haer. Fab.* I. 4).

che risulta in qualche modo dagli scrittori ecclesiastici, Basilide e Isidoro hanno predicato, in armonia con le stesse correnti ascetiche dei primi secoli, l'ideale della continenza. Si tratta di un commento isidoriano al c. XIX (10^e ss.) del Vangelo di Matteo ed è conservato da Clemente in quel libro terzo (1. 1 - 3) degli Stromati, che è appunto consacrato tutto al matrimonio cristiano: « I seguaci di Basilide dicono che avendo gli apostoli formulato la domanda se non fosse stato meglio non sposare, il Signore rispose: non tutti son capaci di comprendere questo discorso. Vi sono eunuchi dalla nascita e vi sono eunuchi per necessità. E spiegano così la sentenza: alcuni provano fin dalla nascita avversione per la donna i quali, approfittando di simile temperamento naturale, fanno bene a non prender moglie. Questi, dicono, sono eunuchi per natura. Eunuchi per necessità son quegli esercitatori da circo i quali si vincono, per accappararsi gloria, (1) mutilati per qualsiasi causa. Ma chi è eunuco per necessità, non lo è per convinzione. Coloro che si fanno eu-

(1) Giovenale, *Sat* XI. 156:

« Suspirat longo non visam tempore matrem, — et casulam et notos tristis desiderat haedos, — ingenui vultus puer ingenuique pudoris, — quales esse decet, quos ardens purpura vestit; — nec pupillares defert in balnea raucus — testiculos, nec vellendas iam praebeuit alas; — crassa nec appposito pavidus tegit inguina gutto. »

nuchi in vista del Regno eterno, adottano costoro ed osservano simile divisamento a causa di tutto ciò che consegue al matrimonio, spaventati dalla preoccupazione per l'acquisto di tutto ciò che è necessario. E il motto « meglio è sposare che ardere » (intendono) come se l'apostolo (I^a Cor. VII 9) avesse voluto dire: non lasciare la tua anima nel fuoco, notte e giorno resistendo, perennemente assillato dal timore di precipitare giù dal tuo stato di continente: poichè consumata nella lotta, l'anima finisce col disperarsi. Astieniti dunque (1), dice testualmente Isidoro nella sua « Morale » (passando all'esortazione), dalla donna esuberante, onde tu non sia divolto dalla grazia di Dio, e, avendo espulso da te il fuoco della passione, prega in serena coscienza. Quando però, continua, la tua azione di grazia si tramuti in preghiera, e tu

(1) Veramente il codice laurenziano di Clemente ha ἀντέχου, lezione accettata dallo Stählin, e con simile imperativo il significato del passo è precisamente il contrario a quello da noi dato: *tieniti per riparo* anzichè *astieniti*. Ma a noi sembra che tutto il contesto e il commento con cui l'accompagna Clemente esigano che si corregga, non già in ἀνέχου (sopporta), come ha Epifanio (*Pan.* h. 22, 4) in una citazione del passo, bensì in ἀπέχου. L'ἀντέχου appare come una variazione di amanuense, suggerita dal proposito di parodiare la dottrina di Isidoro, o provocata dalla presenza di ἀντέχων e di ἀντέχειν pochi incisi prima. La correzione in ἀπέχου è accettata dal Hilgenfeld.

implori ormai non già di scendere, bensì semplicemente di non cadere, sposa. Che se si tratta di un povero, o di un giovane, o di uno fortemente incline ai piaceri sensuali, che non vuole sposare, secondo l'aspirazione della ragione, costui non si allontani mai dal fratello; vada ripetendo: sono penetrato nella sfera delle realtà sante, nulla più posso patire. E qualora nutra sospetto e timore dica: Fratello, imponimi la mano (1), affinchè io non pecchi, e attingerà aiuto, così spirituale come sensibile. Che voglia soltanto compiere il bene, e vi riuscirà. Noi diciamo talora con le labbra: non vogliamo peccare, ma il nostro pensiero è tuffato nella colpa. Chi è in queste condizioni, (solo) per timore non compie quel che vorrebbe, onde non gli sia addebitata la punizione. La natura umana ha alcune proprietà naturali strettamente necessarie e ne ha altre semplicemente naturali: ha bisogno necessario e naturale (ad esempio) di vestirsi; l'appagamento dell'istinto sessuale è naturale, ma non necessario ».

(1) Non crediamo sia artificioso, segnalare la coincidenza per cui Isidoro parla di imposizione delle mani fraterne a questo punto, precisamente come nel Vangelo di Matteo, alla spiegazione di Gesù sugli eunuchi per il Regno, segue l'imposizione, senza dubbio intenzionale, delle sue mani sul capo dei fanciulli accorrenti. E non va dimenticata neppure la prescrizione analoga della lettera di Giacomo, V. 14 e ss.

La castigatezza dell'etica basilidiana è dimostrata da un altro frammento, citato liberamente da Clemente (*Str.* IV, 24, 153). « Basilide dice che non tutte le colpe, ohibò, sono perdonate, ma solamente le involontarie e quelle commesse per ignoranza » (1).

Infine come gravemente sia stato frainteso l'insegnamento originale dei maestri gnostici da qualche confutatore, appare da un passo di Isidoro, intorno al valore della tradizione israelitica. Mentre secondo Epifanio e Filastrio, Basilide e i suoi seguaci giudicavano le profezie come espressioni della scienza inferiore degli arconti, questo frammento isidoriano afferma esplicitamente quel che è sostenuto dagli apologisti dei primi secoli, che cioè la stessa sapienza profana costituisce un plagio non confessato delle dottrine profetiche: (*Str.* VI, 6. 53). « Isidoro, figlio e discepolo di Basilide, nel primo libro delle sue spiegazioni al profeta Parcòr scrive anche lui (precede una sentenza affine di Valentino) testualmente: dicono gli Attici che alcune verità furono rivelate a Socrate seguendolo allato un divino ispiratore; e Aristotele dice che tutti gli uomini usano di demoni: i quali li seguono durante il loro mi-

(1) Onde Clemente ne lo rimprovera, osservando che simile limitazione implica un'adeguazione della misericordia di Dio alle consuetudini umane.

grare nel corpo (1). Così egli accoglie una dottrina profetica e la trapianta nei propri libri, non confessando però la fonte donde aveva attinto simile sentenza. E nel secondo libro della medesima opera così a un di presso scrive: Nè pensi alcuno che quanto diciamo come proprio degli eletti sia stato predetto da alcuni filosofi. Non è infatti un loro ritrovato, ma avendolo attinto dai profeti, lo attribuirono a chi concepirono come sapiente (2). E nuovamente nel medesimo libro: A me sembra che coloro i quali si atteggiavano a filosofi, dovrebbero sapere che cosa è la quercia alata e su di essa il variopinto mantello, tutte cose che Erecide allegoricamente teologizzò, attingendole dalla profezia di Cam ».

Registrati e collocati così secondo un piano di svolgimento logico i passi superstiti di Basi-

(1) Apuleio nel *De deo Socratis* (c. 20, ed. Goldbacher, p. 23.6) accenna: « credo plerosque vestrum hoc quod commodò disci cunctantius credere et impendio mirari formam daemónis Socrati visitatam: at enim (secundum) Pythagoricos mirari oppido solitos, si quis se negaret unquam vidisse daemónem satis ut reor idoneus auctor est Aristoteles, quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati attingere ». Il Rose riproduce il testo al n. 193 negli *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. (Lipsiae, 1886, p. 156 e s.).

(2) Il cod. laur. ha τῶ μὴ ὑπάρχοντι κατ' αὐτοῦς σοφῶ. Lo Stählin propone ragionevolmente di sopprimere il μὴ.

lide e di Isidoro, vediamo rapidamente quale descrizione facciano del loro sistema gli scrittori ecclesiastici. A prescindere dalla esposizione dei *Philosophumena*, che utilizzando una fonte propria testimoniano unicamente sulla situazione del pensiero basilidiano all'alba del terzo secolo (VII, 20-27), noi dobbiamo ricordare qui quanto dicono intorno a Basilide Ireneo (1. 24, 3-7), e Filastrio (32, cf. Epif. 24). Innanzi tutto colpisce la prevalenza degli elementi cosmogonici nella descrizione di Ireneo, a preferenza degli elementi etici. Secondo Ireneo, il cui testo originale greco è conservato solo a brevissimi incisi da Teodoreto (*Haer. Fab.* I. 4) Basilide insegnava che l'universo era sorto in virtù di una decadenza progressiva dalla purissima spiritualità verso la materia sensibile, attraverso categorie dialettiche prima, e l'opera di angeli inferiori poi: « Dal padre ingenerato emanò innanzi tutto l'Intelletto, dall'Intelletto il Verbo, dal Verbo il Sentimento, dal Sentimento la Sapienza e la Forza, dalla Forza e la Sapienza le virtù, i sovrani, gli angeli. Da questi zampillò il primo cielo, e da angeli nati dalla loro coniugazione, fu fatto un altro cielo simile al precedente, e da altri angeli, a loro volta nati quasi a loro contrapposizione, fu foggiate un terzo cielo donde poi un quarto e un quinto, alla stessa maniera, fino a trecento sessantacinque, quanti i giorni dell'anno ».

Spiegata così la genesi del cosmo, Basilide, secondo la testimonianza di Ireneo, spiegava l'opera della Redenzione come un piano di ristabilimento della pace e della libertà, nell'ordine, fra i sovrani dei singoli mondi e fra i popoli rispettivi, messi in scompiglio dalla prepotenza del principe astrale che ha nel suo dominio il popolo di Israele.

« Il Padre ingenerato ed ineffabile, assistendo alla rovina dei principi astrali e dei loro popoli, provocato dalla loro cruenta rivalità, inviò il suo primogenito, l'Intelletto, che è quegli il quale vien chiamato Cristo, onde affrancasse i credenti dalla potestà dei fabbricatori del mondo. Esso prese fra gli uomini sembianze umane e spiegò la sua potenza. Ma non subì la passione. Chè un tal Simone di Cirene fu acciuffato a portar la croce in sua vece: ed esso fu in virtù di un errore e di ignoranza, crocifisso, essendo stato trasfigurato nell'apparenza di Gesù. Il quale, presa l'apparenza di Simone, potè irridere i crocefissori. Mentre egli era una virtù incorporea, Intelletto del Padre innato e se ne tornò al Padre. Chi sappia tutto ciò è affrancato dai fabbricatori del mondo ».

Così il Basilide iranaico sembra ridurre la redenzione a un fatto puramente noetico. La conoscenza del meccanismo che muove il mondo e la storia, assicura allo spirito la pienezza della vita e la salvezza.

CARPOCRATE ED EPIFANE

I dati di cui disponiamo per determinare il tempo nel quale si svolse la propaganda sociale e religiosa di Carpocrate e di suo figlio Epifane sono scarsi e mal sicuri. Ireneo (*adv. Haer.* I^o. 25, 4) ci informa vagamente che una tal «Marcellina, venuta a Roma ai tempi di Aniceto, seguace delle dottrine di Carpocrate, provocò la rovina di molti». Il vescovo di Lione deve aver raccolto la notizia a Roma stessa, quando vi si recò sotto il pontificato di Eleuterio (176-177): possiamo quindi accettarla con una certa fiducia. Poichè il Pontificato di Aniceto, in base alle antiche liste vescovili di Roma, può collocarsi fra il 150 e il 155, se ne può dedurre che l'azione di Carpocrate, maestro di Marcellina, il quale non sembra uscito dall'Egitto, si svolse fra il 130 e il 150. Di suo figlio Epifane sappiamo qualcosa di più, mercè i particolari che Clemente Alessandrino registra a proposito di lui a principio del terzo libro degli Stromati. Scrivendo a meno di cinquant'anni di distanza dal tempo dei due gnostici e nella città stessa che era stata il teatro della loro propaganda, merita sufficiente fede. Ci dice dunque che la madre di Epifane era nativa dell'isola di Cefalonia (Κεφαλληνία); che egli aveva vissuto solo

dieciassette anni; che dotato d'intelligenza precocissima, era stato educato dal padre nella filosofia platonica; e che il ricordo della sua mente prodigiosa e della sua fine immatura aveva so-
provvisuto vivissimo, specialmente a Sama, città principale di Cefalonia dove ad ogni novilunio i carpocraziani, seguaci della gnosi monadica, si raccoglievano a sciogliere inni in suo onore (1). La fama del giovane eccezionale era in particolare affidata ad un'opera « *La giustizia* » (περὶ δικαιοσύνης) di cui lo stesso Clemente conserva (Str. III^o 2, 6 - 9) un ampio frammento. Lo riportiamo per intero: « Dice dunque costui nella sua opera « *La giustizia* » che — la giustizia divina è un tal comunismo nella uguaglianza. Un cielo uguale infatti, d'ogni parte esteso, ricinge in giro la terra intera e tutte le stelle accende in pari tempo la notte, e il Signore del giorno e il Padre della luce, il Sole, Dio riversò dall'alto sulla terra, a gioia di quanti posseggono occhi per vedere. E tutti in comune vedono, poichè (Dio) non fa distinzione di ricco e di povero, di popolo e di sovrano, di saggio o di ignorante, di maschio o di femmina, di libero o di schiavo. Nè opera diversamente con i

(1) V. su simile consuetudine della commemorazione mensile Rodhe, *Psyche* I^o 234 e s.; Schürer « *Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft* » 1907 p. 48 e ss.; Wissowa in « *Hermes* » 1902, p. 157 e ss.

bruti. A tutti ugualmente i viventi riversandolo dall'alto in comune, compie a vantaggio di buoni e di cattivi la giustizia, nessuno potendo averne di più, e nessuno riuscendo a defraudarne il prossimo, per accaparrarsi della sua luce una porzione doppia. Il sole per tutti i viventi fa germogliare il nutrimento comune, con giustizia a tutti ugualmente amministrata. Ed ecco che di fronte alla somministrazione di tutto ciò che occorre al sostentamento della vita, si trovano in condizioni analoghe le specie animali. La giustizia per esse è il comunismo. Poichè (1) a norma di comunismo i germi sono seminati secondo il genere rispettivo e un comune nutrimento germoglia dalla terra a pascolo uguale di tutti gli animali, in modo che nessuna legge ne limiti il beneficio, ma per generosa elargizione di Colui che fa il magnifico dono, armonicamente il giusto sia a portata di tutti. Ma nè pure i fatti relativi alla generazione son vincolati da una legge scritta. Gli esseri viventi generano in ugual modo, derivando dalla giustizia un innato comunismo. Come in egual modo il creatore e padre di tutti, a tutti diede, con la sua giustizia impartendo l'unica legge, occhio per vedere, non facendo distinzione fra maschio e femmina, fra ragionevole ed irragionevole, di nessuno da nessuno, per dir tutto in

(1) Lo Stählin corregge *l'ἐπειτα* del codice in *ἐπειδή*.

una riassuntiva parola. Con un solo ordine a tutti elargì la vista, nell'uguaglianza comune fra tutti in pari misura ripartendola. Ma le leggi umane, impotenti a soppiantare l'ignoranza degli uomini, insegnarono a sovvertire la vera legge. Son le leggi infatti che si assunsero il compito di rompere e corrodere il comunismo della legge divina. — Mostri così, postilla Clemente, di non comprendere il detto dell'apostolo: attraverso la legge conobbi il peccato (Romani, VII. 7). Sicchè, continua Clemente, secondo Epifane, il mio e il tuo s'insinuò attraverso le leggi, in modo che non siano più goduti in comune nè la terra nè i suoi beni, nè il matrimonio. E ribadisce Epifane: — Ecco: (Dio) fece la vita comune a tutti, ed essa, e il grano e in pari modo tutti gli altri frutti non si rifiutavano al passero e al ladro. Ma il comunismo e le leggi sacre dell'uguaglianza, violati, generarono il ladro di animali, e di frutti. Avendo Dio dunque fatto tutto in comune per l'uomo; avendo unito in comune l'uomo e la donna; tutti i viventi similmente avendo conglutinato; mostrò a chiare note che la giustizia sta nell'uguaglianza comunistica. Ma i generati a questo modo rinnegarono il comunismo che aveva presieduto alla loro generazione, e circoscrissero e individuarono il possesso, mentre natura li aveva fatti capaci, come tutti gli altri viventi, del possesso comune. — E soggiunge poco dopo:

— Una vigorosa e inquieta concupiscenza instillò nei maschi per la permanenza dei generi, che nè la legge, nè il costume, nè alcun altro mezzo può soffocare; è il decreto di Dio... — Ma di quanto alla fine si oppongono a Dio Carpocrate ed Epifane appare da queste altre parole del trattato di questi sulla giustizia: — Per cui, come chi abbia detto cosa risibile, deve apprendersi la parola del Legislatore: — Non desidererai. — Anche più risibile è quel che segue: — le cose del tuo prossimo. — Quegli stesso che infuse la concupiscenza, in cui è l'istinto della generazione, ordina di sopprimerla, mentre in nessun esser vivo la sopprime. Quanto poi alla clausola — la donna del tuo prossimo — mirante a costringere nella proprietà il comunismo universale, la enunciò invece come la cosa più ridicola di questo mondo». — Così Epifane, nel cui insegnamento evidentemente, la predicazione paolina contro i giudaizzanti è divenuta l'annuncio dell'affrancamento assoluto, non più da una determinata legge positiva, bensì da tutte le leggi esistenti, manifestazione invida della volontà malefica di esseri inferiori, gelosi della sconfinata libertà di cui godono i figli di Dio.

Ma i carpocrazioni non erano semplicemente dei teorici socialisti. La discussione che Ireneo fa del loro sistema, ci fa constatare come questo rientra nel ciclo nel pensiero gnostico. *L'Ad-versus Haereses* parla dei carpocraziani al c. 25

del I° 1. (il testo greco è conservato in Ippolito, Phil. VII 32.) e ci riassume innanzi tutto in poche parole la loro dottrina cosmogonica. Poi l'esposizione di Ireneo tocca subito della cristologia carpocraziana.

« Sostiene inoltre Carpocrate che Gesù fu generato da Giuseppe, ed essendo (originariamente) simile a tutti gli altri uomini, ne divenne più giusto, perchè la sua anima, assurta alla forza e alla purità, ricordò più abbondantemente quanto aveva visto durante la sua circolazione col padre ingenerato, onde questi gli mandò una virtù particolare, che lo rese capace di sfuggire al predominio dei fabbricatori del cosmo. Sicchè, trasvolando attraverso tutti i domini dell'essere, e completamente affrancato risalì a lui: il simile accadrà per ogni anima che si attenga alla medesima linea di condotta. Dicono inoltre costoro che l'anima di Gesù, fatta l'esperienza delle istituzioni giudaiche, finì col sentire di averle superate, e per questo fu degna di accogliere quelle virtù dall'alto, che lo abilitarono ad annullare le passioni, innestate nell'uomo per punizione ». Di fronte al problema tremendo che affatica e affaticherà la coscienza cristiana dei primi secoli intorno al modo di conciliare nel Cristo il divino e l'umano, i carpocraziani adottano una singolare soluzione, applicando la teoria platonica della reminiscenza. Esponendo nel Fedone, nel Fedro, nel Teeteto,

una dottrina gnoseologica che riuscisse a sottrarsi al dilemma dei sofisti: — nessuna ricerca intellettuale è possibile, perchè o si conosce quel che si cerca ed è inutile ogni ulteriore indagine, o non si conosce, e non si può quindi avere neppure il desiderio di conoscere; e che in pari tempo venisse ad armonizzare con la dottrina della preesistenza e dell'immortalità; Platone viene in sostanza a sostenere che l'uomo è come uno strumento musicale, carico di latenti armonie. Perchè queste sgorgino e risuonino nell'aria, occorre che la tastiera dei sensi sia colpita dal fatto esteriore. La νόσις è una semplice ἀνάμνησις di quanto si è svolto durante la περιφορά delle anime in grembo allo πνεῦμα divino, e il passaggio si opera sotto lo stimolo della αἴσθησις. Tale parallelamente la dottrina gnoseologica che soggiace alla cristologia dei carpocraziani. Cristo non fu uomo diverso dagli altri, se non in quanto la sua ricchezza interiore lo portò ad una più abbondante reminiscenza delle verità e delle realtà contemplate nel periodo della preesistenza beata nel mondo astrale e divino. Si comprende come in base a simile presupposto i carpocraziani non ponessero delle barriere insuperabili fra il Cristo e i suoi seguaci ed imitatori. Ireneo soggiunge che costoro « giunsero a un grado tale di superbia da asseverare che v'erano degli uguali, che alcuni anzi sono più potenti di Lui, superiori anche ai suoi

discepoli; quali Pietro, Paolo e gli altri apostoli ». Ireneo (25-3) continua con il riferire che i carpocraziani erano dediti alla magia e vivevano in una licenza di costumi che comprometteva il buon nome di tutta la società cristiana, « sola humana opinione negotia mala et bona dicentes ». Evidentemente noi abbiamo qui un'eco della ripugnante impressione che aveva dovuto fare la predicazione carpocraziana sulla libertà della giustizia divina e il carattere contingente delle fondamentali leggi della convivenza civile. I carpocraziani, sempre secondo la testimonianza di Ireneo (n. 4), sostenevano che l'anima era destinata a una penosa « metempsychosis », trasmigrazione cioè di corpo in corpo, finchè non avesse compiuto tutto il ciclo delle esperienze peccaminose, non avesse cioè subito l'affronto di tutti i fabbricatori del mondo: solo al termine di tanto umiliante odissea, l'anima era degna di risalire al padre, che domina sopra gli angeli. Nel n. 5, di cui il testo greco è conservato da Teodoreto (αἰ. x. s. I° 5), Ireneo si mostra un po' esitante nel raccogliere tutte le voci malediche che corrono sul conto dei carpocraziani, ma soggiunge che i loro principi inducono a elevare i più ragionevoli timori che vi sia una certa base di verità in esse, dal momento che sostengono i carpocraziani che « gli uomini si salvano in virtù della fede e dell'amore, e tutto il resto è indifferente. Il bene

e il male poggiano esclusivamente sulla valutazione degli uomini, perchè nulla per natura è male ». Infine (n. 6) Ireneo attesta che i carpocraziani, per riconoscersi a vicenda, usavano cauterizzare la parte posteriore del lobo dell'orecchia destra, si chiamavano gnostici per eccellenza, e, particolare importantissimo, « *Imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent... et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae, et Platonis, et Aristotelis, et reliquam observationem, circa eos similiter ut gentes faciunt* ». I carpocraziani mostrano così di scorgere nell'annuncio cristiano null'altro che una manifestazione dell'umano pensiero, che cerca di affrancarsi dalla stoltezza e dalla ignoranza, in cui versa la grande massa degli uomini. Mentre il tipo preferito di Cristo nella più antica arte cristiana è il tipo del buon Pastore, questi gnostici amano rappresentare il Cristo in atteggiamento di maestro. La statuina del giovane docente, che è nella sala cristiana del Museo delle Terme, e che per la finezza con cui è eseguita ci fa risalire ai primi secoli dell'impero, non sarebbe per caso un avanzo di arte carpocraziana e non sarebbe uno dei primi saggi di rappresentazione del Cristo maestro, che fu più tardi uno dei motivi prediletti dell'arte cristiana ?



VALENTINO

Fra le molteplici scuole in cui si è ramificata nel secondo secolo la speculazione gnostica, la valentiniana è quella che ha raccolto maggior numero di proseliti, ha raggiunto più larga ampiezza di diffusione, ha esercitato nell'ambito stesso della tradizione ortodossa più vive ripercussioni; una pleiade di scolari, molti illustri (Secondo, Tolomeo, Eracleone, Colarbaso, Teotimo, Alessandro, Marco, Ossionico, Teodoto, Florino, Bardesane, Armonio, Ambrogio, Candido, Valente, Droserio) ha continuato per decenni l'opera di propaganda del maestro, di cui gli stessi avversari lodano il singolarissimo ingegno. Girolamo, attingendo indubbiamente da Origene, scrive nel suo commento ad Osea (II^o 10): « *Haereticorum terra foecunda est, qui a Deo acumen sensus et ingenii, percipientes, ut bona naturae iu Dei cultum verterent, fecerunt sibi ex eis idola. Nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata. Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium* ».

Non disponiamo di molti e attendibili dati sulla vita e la operosità di Valentino. Clemente

di Alessandria (Str. VII. 17.106 e ss.) pone Valentino fra coloro che propagarono l'eresia fra il tempo dell'imperatore Adriano e quello di Antonino, aggiungendo che una tradizione lo fa discepolo di un tal Teoda, amico e scolaro a sua volta di Paolo. La notizia ha piuttosto sapore di anacronismo. Tertulliano nel *Contra Valentinianos* (4) dice vagamente « speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus, de Ecclesia authenticae regulae abruptit ».

L'unico che ci fornisce punti di riferimento di una certa determinatezza è Ireneo. Dopo aver stabilito un confronto fra Valentino e Policarpo di Smime, morto nel 155, e aver definito il secondo per un ἀξιopiστότερος ἀληθείας μάρτυς (Adv. Haer. III, B. 4); dopo aver dichiarato (IV pref.) di essere in grado di combattere il sistema valentiniano con più competenza di altri, per avere di persona conosciuto parecchi suoi rappresentanti; assevera — e la notizia fu da lui forse appresa a Roma quando vi andò sotto il vescovato di Eleuterio — che « Valentino venne a Roma al tempo di Igino (vescovo fra il 135 e il 140), raggiunse il suo meriggio a tempo di Pio (vescovo fra il 140 e il 150), visse fino al tempo di Aniceto », sotto il cui vescovato, come abbiamo visto, anche Marcellina fece a Roma propaganda di idee Carpocraziane. Tertulliano

(De Praescr. 30), aggiunge che tanto Valentino come Marcione, « ob inquietam semper eorum curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti sunt ». Ed Epifanio (h. 31,2) sa che Valentino predicò anche a Cipro. Sul metodo e l'efficacia della propaganda valentiniana ci dà ironici ragguagli Tertulliano (Adv. Val. a principio): « Valentiniani, frequentissimum plane collegium, inter haereticos, quia plurimum ex apostatis veritatis, et ad fabulas facile est, et disciplina non terretur, nihil magis curant, quam occultare quod praedicant: si tamen praedicant, qui occultant... Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate coelestia. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio, altum est, aiunt. Si subtiliter tentes, per ambiguitates bilingues communem fidem affirmant. Si scire te subostendas, negant quidquid agnoscunt. Si cominus certes, tuam simplicitatem sua caede dispergunt. Ne discipulis quidem propriis ante committunt, quam suos fecerint. Habent artificium quo prius persuadeant, quam edoceant. Veritas autem docendo persuadet, non suadendo docet ».

Registriamo qui i frammenti superstiti del maestro, a cui crediamo debba rivendicarsi una composizione poetica che ci sembra riveli in maniera indubbia i tratti del suo pensiero e l'afflato della sua esperienza religiosa. I frammenti

certamente di Valentino, conservatici tutti da Clemente nei suoi *Stromata*, sono sei: II. 8.36; 20.114; III° 7. 59; IV 13.89; 13.90; VI 6.52. Li riportiamo nell'ordine logico degli argomenti trattati; nell'ordine cioè che ci sembra più atto a rivelarci i lineamenti del pensiero del maestro, passando successivamente dai dati cosmogonici, a quelli antropologici e soteriologici.

Dopo aver cercato di confutare le opinioni di Basilide circa le cause che giustificano le sofferenze dei giusti nel mondo, Clemente si svolge a ribattere, nel c. XIII del quarto libro dei suoi *Stromati*, l'opinione di Valentino che, anch'egli, pensa scendere ed esistere al mondo una razza di uomini, naturalmente destinati alla salvezza.

« Anche Valentino, non diversamente da Basilide, suppone un genere che naturalmente si salva, e sostiene che questo diverso genere scende qui a noi dall'alto per effettuare la soppressione della morte. Suppone inoltre che la genesi e la scaturigine della morte, sia da ricercarsi in chi ha formato il mondo. Per cui interpreta la Scrittura, là dove dice — Nessuno vedrà la faccia del Dio e vivrà (Es. XXXII, 20) —, quasi alluda alla causa della morte. Intorno a questo Dio, Valentino scrive oscuramente così: Di quanto è inferiore il ritratto alla persona viva, altrettanto il cosmo si differenzia dall'eone vivente. Per quale ragione si fa un ritratto? Per la maestà della persona che ha offerto l'ispirazione all'ar-

tista, affinchè il ritratto tragga lustro dal suo nome. Poichè la forma non fu trovata autenticata, il nome (dell'Eone) colmò la lacuna dell'opera. Coopera alla fede dell'effettuato, anche l'invisibile di Dio. (Valentino) disse con ciò che il Demiurgo, chiamato Dio e Padre, è immagine e profeta del vero Dio, il pittore è la Sapienza, di cui è opera l'immagine, compiuta per la gloria dell'invisibile. Perchè tutto ciò che rampolla dalla coppia (divina), appartiene alla pienezza, quanto invece scaturisce dall'uno, non è che immagine e riflesso. Poichè quanto appare di esso non è l'anima che sorge dalla metà (necessaria), sopraggiunge il genere diverso, vale a dire il soffio dello pneuma diversificatore, che è immagine dello spirito. Insomma quanto si dice del Demiurgo, fatto secondo l'immagine, tutto ciò dicono profetizzato a modo di simbolo sensibile nel Genesi in rapporto alla formazione dell'uomo. Che anzi trasportano la somiglianza a se stessi, asseverando che l'infusione dello spirito diversificatore fu ignota al Demiurgo. Ma se la razza diversa viene quaggiù per annullare la morte, allora bisogna confessare che Cristo non riuscì ad annullarla da solo, a meno che non si dica che egli è una cosa sola con costoro. Che se invece si penserà che per questo appunto annullò la morte, onde la morte non colpisse gli appartenenti alla razza diversa, non sono dunque questi emuli del De-

miurgo che annullano la morte, i quali instillano nell'anima che viene dalla metà, loro immagine, la vita che viene dall'alto, secondo l'accettazione della loro dottrina, per quanto vogliono dire che ciò si verifica attraverso la madre. » (Str. IV. 13.89 e Stählin p. 287 e. s.).

Il tratto di Valentino è senza dubbio oscuro, ma il commento di Clemente Alessandrino, attribuendo la formazione del cosmo a Sofia anzichè al Demiurgo, e facendo quindi del mondo l'immagine dell'immagine di Dio, invece di chiarirlo, ha finito col renderlo indecifrabile. Interpretando il periodo dello gnostico nel suo senso più naturale, ricavando dalle stesse allusioni di Clemente, che aveva dinanzi a sè il testo completo dell'omelia valentiniana, dilucidazioni complementari; noi possiamo ricostruire la teoria cosmogonica del maestro così: il mondo è simile ad un quadro, in cui un pittore maldestro, il Demiurgo, ha cercato di ritrarre le fattezze dell'eone vivente. Ma come, secondo il precetto aristotelico (Top. VI. 2), si sogliono apporre i nomi delle persone ritratte sui quadri dei pittori, così occorre il nome dell'eone, perchè il cosmo ricevesse lustro dalla maestà di colui di cui reca la sbiadita fisionomia. E come, secondo il racconto del Genesi, un principio femminile agli albori della creazione viene a portare l'ordine nel caos della materia testè uscita dal nulla, così lo spirito differenziatore,

che è un principio femminile, introduce nel mondo umano la schiatta degli eletti, onde sia vinta l'ignoranza che è la morte, deposta nel mondo stesso dal Demiurgo incapace. Solo in virtù di questa coniugazione spirituale, l'uomo sarà reso atto ad ascendere nel pleroma della beatitudine infinita. Ancora una volta noi troviamo, alla radice della speculazione gnostica, la genesi e il destino dell'uomo, innestati sull'immenso dramma del cosmo.

L'inciso di Valentino sul rapporto fra l'invisibile di Dio e la fede di ciò che è fatto, potrebbe forse essere una reminiscenza, non compiutamente fedele, di Rom. I° 20 : ἄόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν καθορᾶται.

In relazione all'anima ricavata dalla metà non è forse fuor di luogo ricordare che secondo i manichei (Agostino, Contra Faustum XX. 2): « Spiritus Sancti, qui est maiestas tertia, aeris hic omnis ambitus sedes est et diversorium ». Infine merita speciale considerazione l'appellativo qui attribuito al Dio supremo: αἰών. Dalla radice sanscrita *ayu*, che vale vita e specialmente lunga vita, l'αἰών greco (secondo Aristotele, De coelo, 1.11. αἰέν-ἀεί ὢν) dal significato originario di periodo della vita umana, è passato a significare in Platone, la perpetuità del tempo (Timeo). Il Nuovo Testamento, facendo eco alla distinzione giudaica fra il periodo anteriore al Messia e quello posteriore al Messia,

distingue l'αἰὼν οὗτος dall'αἰὼν μέλλον e i figli dell'una e dell'altra età, di questo mondo e dell'avvenire. L'idea temporale si trasforma e si immedesima con quella spaziale. Per gli gnostici gli eoni in seno alla divinità o subordinatamente ad essa, sono entità soprannaturali, tra fisiche e metafisiche, cronologiche insieme e spaziali, che riempiono l'abisso silenzioso fra Dio e l'universo, che, simili alle idee platoniche ed ai λόγοι stoici servono di modello alle realtà cosmiche, e presiedono tutt'ora ai destini fisici e morali degli esseri. Gli eoni, si potrebbe dire, rappresentano i cicli in cui si scompone l'evoluzione dell'universo, nella sua discesa verso la materia, nella sua lenta peregrinazione di ritorno verso i dominî dell'empireo. Durante il medesimo turno di tempo in cui i Valentiniani si compiacevano di chiamare il Dio inconoscibile « la vivente eternità », altri scrittori scorrevano nella perenne esistenza immutabile il tratto saliente del divino. Ai tempi di Augusto già Manilio (Astronomicon I° 500 e ss.) aveva cantato che mentre :

Omnia mortali mutantur lege creata,
.... manet incolumis mundus, suaque omnia
servat,
.... idem semper erit, quoniam semper fuit idem,
.... deus est, qui una mutatur in aevo :
.... altius nihil est.

Un' epigrafe del I° secolo, trovata presso Eleusi, e pubblicata dal Dittenberger (Sylloge Inscr. Graec. 757) è dedicato alla divinità Αἰών, che αἰεὶ φύσει θείαι μένων, ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, ἀρχήν, μεσότητα, τέλος οὐχ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος, θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου.

Più tardi, anche in alcuni circoli neoplatonici, αἰών è il preferito appellativo per la divinità (1).

Ma procediamo nell'esumazione dei superstiti frammenti Valentiniani. Dopo aver ricordato al l. II c. 8 la dottrina di Basilide sullo stupore del grande Arconte dinanzi alle opere dello Spirito, Clemente Alessandrino soggiunge: « Sembra che anche Valentino, in una lettera, abbia avuto qualcosa di simile nella mente. Scrive infatti: e una specie di timor panico colse gli angeli alla presenza di quell'organismo, quando questo articolò audacemente suoni ben superiori, in virtù di colui che aveva occultamente deposto nel suo grembo una sementa di natura superiore alle supposte capacità della sua costituzione (2). Non diversamente nel ciclo delle generazioni degli uomini cosmici, le opere delle loro mani

(1) Nel quarto vangelo, la beatitudine è la partecipazione alla Ζωὴ αἰώνιος di Dio.

(2) Veramente il cod. Laur. V. 3 ha καὶ παῤῥησιαζόμενον ma la correzione da noi introdotta nel testo in παῤῥησιαζόμενος già suggerita dal Wilamowitz, sembra dargli senso più scorrevole.

divennero causa di terrore per coloro che le avevano foggiate; quali statue, immagini, quanto insomma le mani degli uomini compiono nel nome di Dio. In realtà, foggiato in nome dell'uomo, Adamo suscitò il terrore di quell'Uomo preesistente che era appiattato in lui. Onde gli angeli, ricolmi di stupore, si affrettarono a deturpare e deformare l'opera delle loro mani. Ma essendo unica la causa del tutto, come si mostrerà poi, costoro faranno l'impressione di porre insieme fantasmagorie musicali e portentose». (Str. II. 8.36 Stähl. p. 132). Questo squarcio di lettera valentiniana, mentre rivela l'importanza che lo gnostico assegnava all'apparizione dello spirito e quindi della parola, nell'uomo, illumina di rimbalzo il precedente frammento. All'insaputa degli angeli formatori del mondo e del corpo umano, un elemento dell'ideale uomo che è nel Pleroma (1) si insinua, per virtù dello spirito (ἐμφύσημα), nell'organismo. Gli angeli stupefatti lo sentono articolare parole inattese e,

(1) Sulla genesi di questa concezione di un uomo primordiale, tipo e causa della salvezza dell'umanità, il Reitzenstein, riprendendo ampliando e sottilizzando ipotesi del Bousset, ha di recente formulato un sistema in cui, sostenendone una derivazione iranica, troverebbero una spiegazione plausibile tutte le idee similari che si riscontrano nelle dottrine soteriologiche dei popoli venuti a contatto con l'Iran: *Das iranische Erlösungsmysterium*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn, Marcus u. Weber, 1921.

sgomenti, si dànno senza indugio a scompaginare un essere che minaccia di divenire più nobile di loro. Abbiamo quì, in embrione, una dottrina sull'origine del dolore e del male? Può darsi. Ad ogni modo non va passata sotto silenzio l'analogia evidente fra la nozione valentiniana dell'eone Uomo, un elemento del quale è giacente nell'organismo umano, e la nozione manichea dell'Uomo primordiale, che è vinto dal sovrano delle tenebre, e lascia nelle sue mani prigionieri elementi di sè e dei suoi cinque figli (1).

Ed è forse questo sforzo diabolico per scompaginare e vincolare in eterno l'essere che reca in grembo una fiammella dell'inestinguibile fuoco divino, che richiama l'opera della redenzione. Dopo aver esposto la teoria basilidiana dei *προσαρτήματα* e aver osservato che ciò equivale ad ammettere, come i pitagorici, due anime nell'uomo, Clemente Alessandrino (Str. 11° 20. 114, Stäh. p. 174) continua:

« Ma anche Valentino, scrivendo ad alcuni, si esprime allo stesso modo a proposito delle appendici: Un solo è buono, (Mt. XIX 17) la cui presenza (2) è la manifestazione attraverso il

(1) V. F. Cumont, *La cosmogonie manichéenne* etc.

(2) Il cod. Laur. ha *παρρησία*, che lo Stählin corregge in *παρρησια*. Io credo che il contesto imponga invece la correzione in *παρουσία*.

figlio, e in virtù del quale soltanto può il cuore divenire puro, espulso in precedenza dal cuore ogni spirito malvagio. Poichè i molti spiriti che naturalmente vi dimorano, non gli consentono di essere puro, compiendo ciascuno di essi le proprie gesta e attossicandolo tutti, nei più vari modi, con le più sconvenienti cupidigie. Pare a me veramente che il cuore umano sia esposto a subire la sorte di un albergo. Questo è sforacchiato, devastato, spesso fin imbrattato di lorde, qualora vi facciano dimora dissoluta uomini che non ne hanno alcuna cura, col pretesto che si tratta di proprietà altrui. Allo stesso modo il cuore: finchè non sia oggetto di cura, immondo, è miserevole albergo di innumerevoli demoni. Ma non appena vi abbia spinto lo sguardo il solo buono, il Padre, è già santificato, brilla nella luce. Veramente beato chi possiede un tal cuore, poichè vedrà Dio ».

Questo frammento di lettera è troppo chiaro nel suo significato etico e soteriologico perchè abbia bisogno di spiegazione. Valentino scrive evidentemente a corrispondenti cristiani: il frammento della sua lettera si apre con una reminiscenza neotestamentaria, e si chiude con uno dei macarismi del discorso del Monte, secondo la versione di Matteo (v. 8): Non è stato più tosto segnalato il fatto che noi abbiamo anche, in questo frammento valentiniano, una reminiscenza di Filone Alessandrino, che sembra debba

imporre perentoriamente una interpretazione morale del passo, anzichè antropogonica, come sembrerebbe voler suggerire invece lo Stählin con il lasciare παρρησία a principio del frammento e con il rimandare al παρρησιαζόμενος del frammento precedente. Nel suo *De Somniis* (Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους), I° 23 (ed. Wendland, 149) Filone osserva ed esorta: « È chiaro che un ben grande numero di sgraditi ospiti si deve sloggiare, affinchè l'unico buono faccia il suo ingresso. Sforzati dunque, o anima, di diventare la casa di Dio ».

Se, nel pensiero di Valentino, la manifestazione dell'unico buono si effettua attraverso il figlio, non poteva mancare al suo sistema una cristologia adeguata. Ne rimane un brevissimo frammento, sufficiente a farci constatare come anche nella scuola di Valentino la preoccupazione di isolare il Salvatore dalla mescolanza impura con la materia, conducesse a forme più o meno pronunciate di docetismo. Invocando nel terzo libro dei suoi Stromata la continenza e il dominio di se stessi, Clemente (7.59, St. p. 223) scrive: « Nella lettera ad Agatopodo, Valentino dice: tutto avendo tollerato, era padrone di se stesso: veramente a modo divino operava Gesù. Mangiava e beveva in maniera particolarissima, non restituendo gli alimenti. Così insigne forza di continenza era in lui, che nè pure il cibo si corrompeva nel suo organismo, poichè

in realtà non v'era in lui capacità di corruzione ». Il tratto è purtroppo così succinto che a noi non è possibile assegnare il rapporto preciso che Valentino poneva fra l'ὕπομονή e l'ἐγκράτεια in Gesù. Ma non è forse arrischiato pensare che un certo parallelismo correva fra la cristologia valentiniana e le cristologia carpocraziana, sopra esposta. Sta il fatto che, non diversamente dai carpocraziani, Valentino faceva balenare dinanzi allo sguardo ansioso dei suoi seguaci la possibilità di raggiungere, mercè la sua iniziazione, straordinari poteri spirituali. Ricorda Clemente: « In un'omelia, Valentino scrive testualmente: — Voi siete immortali e figli della vita eterna fin dall'inizio. Voleste che la morte fosse ripartita fra voi, onde dissiparla e dissolverla, onde la morte morisse in voi e per voi.

Poichè, in realtà, quando scomponete il mondo, senza lasciarvi voi scompaginare, siete i dominatori del creato, siete i superatori di qualsiasi corrompimento. » In virtù degli elementi divini giacenti nell'eletto, questi è naturalmente immortale. Il passo valentiniano ricorda naturalmente il canto di trionfo sulla morte, che Paolo scioglie nel c. 15 della I^a ai Corinzi, e l'ammonimento del Poimandres (28): « Come mai, o uomini, potete rituffarvi nella morte, voi, capaci d'immortalità? »

Infine un ultimo passo di Valentino ci mo-

stra la concezione sincretistica della verità religiosa che era adottata dalla sua scuola, come, può dirsi, in tutta la tradizione gnostica. Anche questo è riportato da Clemente Alessandrino in quel tratto del l. VI dei suoi *Stromata* che mira a dimostrare come la buona novella ha affratellato in un solo popolo, eletti israeliti e gentili, ugualmente credenti in Cristo (6.52 Stäh. p. 458): « Già quegli che è tra gli assertori del comunismo (intellettuale) il capo rispettato, Valentino, ha scritto nella sua omelia « Gli amici » (1) testualmente così: — Molte di quelle verità che si trovano enunciate nei libri dei popoli si ritrovano registrate nella chiesa di Dio. Si tratta delle parole universali che sgorgano dal cuore; si tratta della legge scolpita nel cuore (dell'umanità). Ecco il popolo che appartiene al diletto: il popolo che à amato e che lo ama — Così (Valentino) chiamando libri pubblici così le scritture giudaiche come le opere dei filosofi, mette in comune (in mezzo al genere umano), la verità ». Pare evidente in questo passo valentiniano la reminiscenza di Rom. II. 14-15, del tratto cioè in cui Paolo accenna alla voce della coscienza che fa eseguire, anche ai gen-

(1) Il breve frammento ci induce a pensare che « gli amici » di cui parla Valentino son quelli che da vicino e da lontano, consapevoli o no l'uno dell'altro, hanno partecipato, attraverso il tempo e lo spazio, alla medesima luce spirituale.

tili, estranei alla legge mosaica, le opere della legge.

Saremmo tentati, derogando una volta tanto al nostro proposito che è quello di chiedere le prime indicazioni sul pensiero dei singoli gnostici ai soli loro frammenti superstiti, di cercar subito un supplemento di informazione circa il pensiero di Valentino, che esce sufficientemente bene illuminato da questi sei frammenti, in Epifanio. Il quale nella lunga trattazione consacrata nel suo *Panarion* ai Valentiniani (h. XXXI) inserisce (7) un frammento cristologico che ha tutta l'aria di essere ricavato da un'opera originale del maestro, ed è presentato appunto con le parole: λέγει αὐτός. Sta di fatto che il passo combaccia sostanzialmente con le opinioni espresse nei frammenti originali e sembra, quindi, controllarne l'attendibilità. Innanzi tutto si afferma l'origine celestiale del corpo apportato su questa terra dal Salvatore e la Verginità immacolata di Maria *ante partum, in partu, post partum*. Il tratto spiega poi i fini dell'apparizione del Cristo nel mondo: sono, principalmente, riassunti nel piano mirante alla salvezza della superiore razza degli pneumatici. Perchè, secondo quanto viene qui detto in sostanziale armonia con quanto già conosciamo del pensiero valentiniano, il genere umano va ripartito in tre categorie: vi è l'esercito degli ilici o carnali (τάγμα σαρκικῶν, ὕλικῶν, γηικῶν), la schiera degli psichici (τάγμα ψυχικῶν)

la casta degli πνευματικοί. I primi sono destinati alla perdizione perchè è assioma che χωρεῖ ἐκάστη οὐσία πρὸς τοὺς ἰδίους αὐτῆς προβολέας. I secondi possono salvarsi a patto di sforzarsi per la salvezza (καμάτω καὶ δικαιοπραγίᾳ). Ai privilegiati basta per raggiungere il destino beato la γνῶσις e gli ἐπιρρήματα τῶν αὐτῶν μυστηρίων.

Anche Sant'Agostino, nel *De Civitate Dei* (XIV), porrà a base [della sua contemplazione della storia, una distinzione nella « massa dannata » che è il genere umano, fra gli eletti di Dio, *la civitas Dei*, e i servi del male e del peccato (*civitas diaboli*).

Ma d'uno scritto autentico di Valentino, che se non è straordinariamente utile per la conoscenza completa del suo pensiero teologico trattandosi di un'opera poetica, è interessantissimo però per la valutazione del suo ingegno eccezionale, siamo noi forse oggi tornati in possesso, con il ritrovamento delle così dette Odi di Salomone (1). Che Valentino fosse poeta oltre che omileta ed epistolografo risulta da due passi di Tertulliano (*De Carne Cristi*, 17: sed remisso Alexandro cum suis sillogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos quasi idonei alicuius auctoris

(1) V. una ricchissima bibliografia sull'argomento in G. Kittel, *Die Oden Salomos*. Leipzig, Hinrichs, 1914.

interserit ecc. 20: nobis quoque ad hanc speciem, psalmi patrocina buntur, non quidem apostatae et haeretici et platonici Valentini, ecc.) e dalle linee finali del canone muratoriano, che ripudia il « liber psalmorum quem Valentinus (et Marcion) conscripserunt. » Che cosa sopravvive di questa produzione poetica che deve avere figurato ben notevolmente nello sviluppo della antica letteratura cristiana? Ippolito ci conserva nei suoi *Philosophumena* (VI 37) un breve frammento di inno Valentiniano: ma al solito, noi cadremmo in un anacronismo attribuendo al fondatore della scuola, questo strano e complicato squarcio poetico, che tradisce la posteriore elaborazione del sistema.

Dobbiamo seguire altra pista. Intanto va segnalato il fatto che nei circoli gnostici valentiniani del terzo secolo, da cui è emanata l'opera mistica conosciuta sotto il nome di « Pistis Sophia » godevano un grande credito certe misteriose Odi di Salomone, che gli iniziati citano col medesimo rispetto che i salmi davidici. L'impostazione della scena nella « Pistis Sophia » è uniforme del principio alla fine. Il Salvatore risorto espone ai suoi fedeli le vicende di Sofia, simbolo dell'anima redenta, nel suo ritorno al tesoro di luce. Ogni suo passaggio attraverso le sfere astrali è accompagnato da recitazioni di formule, che il Signore ripete, chiedendone la spiegazione ai suoi ascoltatori. E questi si fanno

avanti l'un dopo l'altro, interpretando le formule rituali e taumaturgiche, mediante citazioni bibliche. In mezzo ai salmi di David sono citate cinque odi, attribuite a Salomone, che Salome, Maria, Pietro, Tommaso, Matteo, recitano rispettivamente. Si conoscevano da un pezzo 18 salmi di Salomone, apocrifo giudaico composto in Palestina ai tempi di Pompeo e della sua compagna in Oriente. Ma delle odi di Salomone non c'erano rimaste, oltre le cinque citazioni della « Pistis Sophia », che una breve menzione di Lattanzio e qualche indicazione schematica nelle antiche sticometrie bibliche. Nelle « Institutiones divinae » (IV 12.3) quegli scrive: « Salomon in ode undevicesima ita dicit: Infir-matus est uterus virginis et accepit filium, et gravata est et facta est in multa miseratione, mater virgo ». La *Synopsis sanctae Scripturae* dello pseudo-Atanasio (VI secolo) annovera genericamente fra i libri sacri anche $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \phi\delta\eta\ \Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}\tau\omicron\varsigma$ (per $\phi\delta\alpha\iota$) e la sticometria di Niceforo (IX secolo) registra anch'essa il titolo: $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \phi\delta\alpha\iota\ \Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}\tau\omicron\varsigma$. Null'altro circa la tradizione letteraria del documento.

Nel 1906 un critico inglese, J. Rendel Harris, riportava da una delle sue esplorazioni in Oriente « dalle vicinanze del Tigri » alcuni manoscritti siriaci, uno dei quali attese parecchio tempo prima di essere preso in particolare esame dal compratore. Si trattava di un manoscritto mu-

tilo al principio e alla fine, del secolo XVI, cartaceo, di 56 fogli, contenente 60 inni. Fu facile al Rendel Harris riconoscere che i salmi numerati nella sua raccolta con i num. 43-60 erano i già noti 18 salmi di Salomone. Il confronto delle Odi numerate con i numeri 3-42 (le prime due mancano) con la citazione di Lattanzio e della « Pistis Sophia » offrì subito l'argomento inoppugnabile che noi avevamo finalmente le così dette Odi di Salomone.

Noi non dobbiamo arrestarci qui a porre in rilievo la squisita bellezza in questi inni religiosi; dobbiamo semplicemente accennare alle ragioni che c'inducono a riconoscere in questa speciale manifestazione di misticismo cristiano l'esperienza e l'ingegno di Valentino. Le discussioni su questo suggestivo documento sono state laboriosissime in questi ultimi anni: la bibliografia redatta dal Kittel nel 1914 contava già non meno di 165 numeri. Un risultato acquisito è che il testo siriano rivenuto oggi alla luce è una traduzione dal greco: il Connolly specialmente ha dimostrato ciò in maniera perentoria. Ma l'accordo non si è raggiunto affatto per quanto concerne le origini e il carattere delle odi. Le ipotesi possibili al riguardo sono state tutte, può dirsi, proposte e vagliate. Esse sono state infatti giudicate come giudeo-cristiane; come inizialmente giudaiche, rifuse e trasformate in senso cristiano; come allenistico-

cristiane; come animate da spirito doceta o montanistico; come canti mistico-liturgici destinati alla celebrazione del rito battesimale; come scaturite dall'ambiente teologico alessandrino. L'ipotesi che si tratti di un innario gnostico è quella che ha avuto minor numero di patrocinatori (Gunkel, Preuschen). Noi la crediamo ciò nonostante la più attendibile; noi riteniamo anzi che le Odi di Salomone siano appunto i salmi « del platonico Valentino » che Tertulliano dileggiava e Alessandro inseriva nei suoi scritti, come canti di autore ispirato. In sostanza, la considerazione di alcune appariscenti circostanze avrebbe dovuto subito accreditare simile conclusione: le odi sono adoperate dalle conventicole valentiniane della « Pistis Sophia »; era cura costante degli immaginosi scrittori gnostici di avvalorare le loro elucubrazioni coi più insigni nomi del Vecchio e del Nuovo Testamento; le scarse tracce delle Odi nell'antica letteratura cristiana provano che le comunità ordodosse ne diffidarono; infine il misticismo delle odi è singolarmente dipendente dal misticismo del IV Vangelo, il preferito fra i discepoli di Valentino. Ma simili circostanze, che rappresentavano altrettanti argomenti in favore dell'origine gnostica delle Odi, non hanno spiegato agli occhi dei critici tutto il loro valore probativo, perchè si è dimenticato: 1) che lo gnosticismo è innanzi tutto uno stato d'animo e

un atteggiamento religioso, e per riconoscere composizione letterarie che gli appartengono, bisogna cercare espressioni mistiche più che enunciazioni teoriche; 2) che la letteratura gnostica superstite è scarsissima, e quindi i possibili termini di confronto sono necessariamente pochi; 3) che le Odi sono un'opera di poesia e non di speculazione teologica; 4) che ci sono giunte in una versione, in cui è naturalmente scomparso quel lessico che avrebbe potuto intuitivamente darci il senso dell'ispirazione gnostica dell'originale.

Prima di procedere all'esame degli argomenti interni che inducono a restituire a Valentino questa che deve essere stata la più alta sua composizione religiosa, una breve osservazione sulle ragioni che possono spiegarne l'attribuzione a Salomone. È vecchio concetto religioso che le rivelazioni divine si compiono attraverso i sovrani. Tale concetto traspare nella credenza dei popoli primitivi e nella letteratura classica, è supposto dalla stessa sentenza evangelica, che lo rinnega, Lc. x, 23; μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γάρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν. Salomone poi ha goduto nella estimazione della tradizione giudaica e del cristianesimo primitivo tale eccezionale favore, che le odi, recitate insieme ai salmi davidici, devono

essere state sollecitamente attribuite al re saggio e aver così acquistato autorità ufficiale (1).

Tornando al problema della paternità dell'innario salomonico, noi dobbiamo osservare che essendoci noi, attraverso i Frammenti di Valentino, superstiti negli *Stromata*, formati un concetto del suo sistema tale da farci ritenere che in esso gli elementi soteriologici e antropologici erano strettamente associati, se non prevalenti, agli elementi cosmogonici, e che la gnosi valentiniana è innanzi tutto un aberrante atteggiamento di qualche gruppo cristiano, nel quale le visuali cristiane non sono collocate in una prossima parusia del Signore, bensì nell'attuale effettuazione del riscatto e nella immediata partecipazione alla βασιλεία che è la stessa fede, come abbiamo visto affermato esplicitamente da Basilide, noi non cercheremo, per

(1) Nell'*Astronomicon*, Manilio (I. 45) dice che nel processo della manifestazione di sè al mondo, Dio

— Naturaeque dedit vires, se quae ipsa reclusit, regales animos primum dignata movere, proxime tangentes rerum fastigia coelo,... tum qui templa sacris coluerunt omne per aevum. — Tale apprezzamento è del resto in armonia con l'assioma, affermato dallo stesso Manilio, che per conoscere Dio, occorre avere affinità con lui:

— Quis caelum possit, nisi coeli munere nosse, et reperire Deum, nisi qui pars ipse deorum est? - con l'asserzione del frammento hermetico che ὁ βασιλεὺς τῶν μὲν ἄλλων θεῶν ἐστὶν ἔσχατος, πρῶτος δὲ ἀνθρώπων.

affermare di avere riconosciuto orme valentiniane, nette e categoriche formulazioni metafisiche, ma puramente e semplicemente espressioni di alto misticismo, proclamante l'avvenuto affrancamento dell'individuo pneumatico. Ireneo ci descrive in un passo saturo di pungente ironia (Adv. Haer. III, 15, 2) che gli gnostici se ne andavano tronfi dei loro presunti doni carismatici e guardavano con ostentato sussiego i profani: ritenevano ormai di essere a contatto con la vita stessa eterna del Pleroma. Sappiamo inoltre che lo gnostico perfetto si riteneva ὁμοούσιος col Cristo salvatore. Dopo ciò, noi dobbiamo aspettarci da un cantore gnostico solo accenti di illimitato orgoglio sulla speciale dignità a cui è innalzato colui che appartiene al γένος φύσει σωζόμενον, e che ormai non ha bisogno d'altro per l'esplicazione della sua innata vita soprannaturale, se non della γνώσις e degli ἐπιρρήματα τῶν μυστηρίων.

Nelle odi di Salomone è evidente innanzi tutto l'importanza eccezionale assegnata alla gnosi nell'opera del riscatto pneumatico: « Come la mano scorre sull'arpa e le corde parlano, così parla attraverso le mie membra lo Spirito del Signore, e io parlo sotto l'impulso del suo amore. Poichè esso sopprime ogni elemento estraneo ed ogni sostanza inferiore: così fu fin dal principio e così sarà fino alla fine, chè nessuno può atteggiarsi a suo avversario: nulla può es-

sere levato contro di lui. Il Signore ha moltiplicato la conoscenza di sè; la lode del suo nome affidò a me: i nostri spiriti lodano tutti il suo santo Spirito. Poichè, ecco, scaturì una corrente di acqua viva e divenne un fiume ampio e impetuoso: esso affluì e soprafecce ogni cosa. Portò acqua al tempio. E i ripari dei figli degli uomini non furono sufficienti a trattenerlo. Tutti i sitibondi della terra poterono bere, la sete universale fu così appagata, poichè dall'Altissimo la bevanda era stata elargita. Benedetti i ministri di questa bevanda, ai quali è affidata l'acqua dell'Altissimo: essi hanno refrigerato le labbra aride: hanno rianimato l'istinto vitale affievolito; le anime vicine a spegnersi hanno ricondotto alla piena vita; le anime paralizzate hanno rinvigorito; tutti si sono riconosciuti nel Signore e sono stati salvati nell'acqua dell'eterna vita » (Ved. odi 10, 15 e 20). Il frammento di Valentino sul *λαὸς φιλούμενος καὶ φιλῶν* (Θεόν) trova un significativo riscontro nell'ode 3ª: « Il Signore mi ama: io non avrei saputo amare il Signore, se egli stesso non mi avesse amato. Chi può intendere l'amore, se non chi ama? Io amo il diletto ... dov'è il suo riposo, ivi io sono ... Io sono confuso con lui (*ὁμοούσιος*), poichè l'amante ha raggiunto l'oggetto del suo amore. Io amo il figlio ed io stesso diventerò figlio. Colui che aderisce all'immortale vivente, immortale diviene. Colui che trae gioia dalla

vita, sarà vivente ». La concezione gnostica della ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος, della predestinazione alla salvezza e all'immortalità, in virtù degli elementi divini deposti ἀπ' ἀρχῆς in fondo all'anima del διάφορον γένος campeggia in tutto l'innario salomonico. Particolarmente eloquenti i parallelismi che le si possono riscontrare nelle odi 7, 8, 15 e 17.

Eccone alcuni versetti: « Il Padre della Sapienza è il Verbo della Sapienza. Egli mi ha creato prima ch'io fossi: egli sapeva quel che io avrei fatto, venuto all'esistenza. Per questo ha avuto di me pietà nella sua sconfinata misericordia, mi ha concesso di pregarlo, di ereditare dal suo sacrificio, egli che è incorruttibile pleroma degli eoni e loro padre. L'altissimo sarà conosciuto nei suoi santi, onde arrecare il lieto messaggio a coloro che chiudono in cuore i cantici per la lode del Signore, che scioglieranno inni di gloria, sulla cetra dalle mille corde, lungo il suo cammino. Che i veggenti escano ad incontrarlo, che si presentino al suo cospetto, che lodino il Signore presente. Ecco: l'odio scomparirà dalla terra: sarà sommerso insieme all'invidia. L'ignoranza è svanita, regna, ormai, la gnosi del Signore ».

L'ode XI tradisce la dottrina valentiniana dell'ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος ὃ ἐμπνεῖται τῇ ψυχῇ:

« Una incisione è stata operata nel mio cuore,

e il suo fiore è apparso: la grazia vi è spuntata: ha suscitato frutti per il Signore. L'altissimo mi ha ferito col suo santo Spirito, ha posto a nudo i miei reni dinanzi ai suoi occhi, mi ha ricolmato di amore. La sua incisione è divenuta la mia salvezza, io ho corso così lungo i sentieri della pace e della verità. Io ho ricevuto la sua gnosi e mi sono drizzato sulla roccia della verità ». Non mancano nelle odi gli echi riconoscibili della cosmogonia valentiniana: « Egli mi ha riempito di parole di verità, perchè io le parli: la bocca del Signore è il verbo (λόγος) vero e la porta della sua luce. E l'altissimo (ὑψιστος) l'ha dato ai suoi eoni, interpreti della sua bellezza, narratori della sua lode, confessori del suo consiglio, araldi del suo pensiero (ἔννοιαι) purificatori dei suoi servi. La sottigliezza del Verbo è ineffabile. Senza confini è la sua corsa. Quale l'azione sua, tale è il suo confine (ὄρος): poichè esso è luce, lo sfolgoramento del pensiero. Per lui gli eoni si son parlati l'un l'altro ed esisterono per virtù del Verbo quei che erano nel silenzio (σιγή). Da lui procedettero l'amore e l'armonia ». È degna di rilievo infine la duplice allusione (odi 21 e 42) al gesto dell'orante che leva le braccia in atto di preghiera, simbolo che si ritrova anche in monumenti funerari extra-cristiani, e che forse mediante gli gnostici si è introdotto nel cristianesimo, ponendolo in rapporto con la croce redentrice.

Chi tenga nel dovuto conto la circostanza che le odi di Salomone sono una composizione poetica, che non mira ad una schematica e minuta esposizione di teorie, bensì all'espressione di un irrompente senso mistico, troverà che fra questa composizione e le immaginose frasi valentiniane che Clemente ci ha conservate, corrono indubbie affinità.

Informazioni più ampie sulle concezioni cosmologiche di Valentino, noi le troviamo, secondo il solito, negli scrittori ecclesiastici. Il σύνταγμα di Ippolito aveva in proposito una notizia, che lo pseudo Tertulliano con tutta probabilità ci ha conservato nella maniera più fedele, come dimostra fra l'altro la traslitterazione dei termini tecnici (n. 19, cf. Filastrio 38):

« L'eretico Valentino divulga un ampio tessuto di favole, di cui darò uno schematico riassunto. Presuppone cioè un pleroma e trenta eoni che distribuisce a coppie. Al primo posto pone l'abisso e il silenzio (1); da cui procede un germe, l'intelletto (2) e la verità, donde la parola (3) e la vita; di qui l'uomo e la chiesa; da cui dodici eoni, mentre dalla parola e dalla vita ne procedono dieci. Ed ecco dunque i trenta eoni ripartiti in una ogdoade, in una decade e in

(1) Σιγή femminile.

(2) Ireneo (I° 11) ha πατέρα invece di νοῦν, mentem.

(3) Il λόγος.

una dodecade. L'ultimo eone concepì vaghezza di scoprire il primo, l'abisso, e per questo tentò di risalire dalle inferiori regioni del Pleroma. Ma le sue forze non furono da tanto. Onde, incapace di levar lo sguardo sulla sua stupenda grandezza, corse rischio di disciogliersi nel nulla, se non lo avesse assicurato nel suo essere, il termine del mondo pleromatico, pronunciando la parola Iao. Ma l'eone decaduto, Sofia, preso nel vortice dei suoi desideri malsani, diede origine, nel torbido fermentare delle sue passioni, alle forme della materia... Dalla trepidazione e dall'inquietudine nacquero le tenebre; dal timore e dall'ignoranza scaturirono la subdola malignità e la perversione, dalla tristezza e dal pianto, le fonti d'acqua e i mari. Il Cristo fu mandato dal primo padre, inviolabile nel suo mistero, a ripristinare l'equilibrio spezzato dal folle sogno di Sofia ».

Questa esposizione dello pseudo-Tertulliano, che concorda sostanzialmente con quella di Ireneo (I, 11, 1), sebbene sembri ricavare anche qualche elemento, non comprendendolo, da quel che Ireneo dice dei Valentiniani del suo tempo (I, 1-8), non contiene nulla che sia in aperto contrasto con i dati del pensiero valentiniano, che desumiamo dai frammenti del maestro. Il Pleroma è un insieme di ipostasi divine, distribuite a coppia. L'universo è la solidificazione delle passioni amarissime di un essere divino,

colpevole nella sua volontà di oltrepassare il limite fissato alle sue potenzialità. Non appare chiaro chi opera con questa materia, sorta dalle angosce di un eone ribelle (Sofia), ma evidentemente si allude al Demiurgo, che non è però forse un concetto valentiniano puro. L'ordine turbato nel Pleroma viene ristabilito da Oros, il quale pronuncia una taumaturgica parola: Iao, il nome cioè di Iahvè, com'era pronunciato dai greci, che diviene il vocabolo preferito nelle formule incantatorie dello gnosticismo valentiniano e già rappresentava, in alcune correnti del sincretismo greco-romano, l'appellativo misterioso della divinità suprema. Nei suoi significativi sforzi per ridurre il politeismo romano a un monoteismo solare, Macrobio registra, ad esempio, (Sat. I, 18-19) uno pseudo oracolo di Apollo Clario, commentato da Cornelio Labeone, così concepito:

« Gli iniziati debbono tener celate le sacre verità, una volta conosciutele. Ma se proprio scarso intelletto e debole mente lo esigano, sappi che di tutti gli dei il supremo è Iao: obbedirai d'inverno a Plutone, di primavera a Giove, d'estate a Sole, d'autunno, al lussureggiante Iao ».

ERACLEONE

Esponendo nel libro sesto della sua grande opera contro l'eresie il sistema valentiniano, Ippolito ci dà un ragguaglio di fatto (35) che possiamo accogliere per giusto: ci dice cioè che a proposito della natura del corpo, assunto da Gesù nella sua φανέρωσις nel mondo, i discepoli e i continuatori di Valentino si erano divisi in due correnti: alcuni, « i valentiniani d'Italia, tra cui Eracleone e Tolomeo, dicevano che il corpo di Gesù fu psichico, e che per questo nell'istante del battesimo lo spirito discese in forma di colomba, vale a dire il Verbo della Madre suprema, Sofia, si posò sullo psichico e lo ridestò dai morti. Per questo è detto: Colui che ridestò Cristo dai morti, darà vita anche ai vostri corpi mortali, e psichici. In quanto alla terra essa soggiacque alla maledizione. Poichè è scritto: Terra sei e in terra ritornerai. Gli orientali invece, quali Assionico e Bardesane, dicevano che il corpo del Salvatore fu spirituale. Poichè lo Spirito Santo discese in Maria, vale a dire Sofia, e (con esso) la potenza dell'Altissimo, che è la tecnica demiurgica, affinchè fosse plasmato quel che era stato infuso dallo Spirito ».

Eracleone, è fra i seguaci italici di Valentino, il più eminente: ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς

δοκιμώτατος, lo dice Clemente Alessandrino (*Str.* IV, 9). Molto scarse sono le informazioni patristiche intorno alla sua vita e al suo insegnamento, se prescindiamo, come dobbiamo prescindere, dalla strana e inesplicabile testimonianza del così detto *Praedestinatus* (1), il quale pone nientemeno in rapporto la propaganda di Eracleone col vescovato romano di Alessandro (tra il 110 e il 120) e la localizza in Sicilia.

Origene premette alla sua prima citazione di Eracleone le parole: τοῦ Οὐαλεντίνου λεγόμενος εἶναι γνώριμος. Ireneo accenna a lui molto fugacemente: Filastrio (41) e lo pseudo-Tertulliano gli dedicano brevissime notizie. L'opera di Eracleone va quindi collocata fra il 160 e il 180. Clemente Alessandrino lo cita scrivendo al tramonto del secondo secolo e quando Origene scrive verso il 228 il suo commento al Vangelo di S. Giovanni, tiene dinanzi agli occhi il commento di Eracleone, che cinquant'anni prima

(1) E' nota sotto questo titolo un'opera anonima, che il Sirmond pubblicava nel 1633, distribuita in tre parti: la prima consacrata all'esposizione e alla confutazione di 90 eresie, da Simone Mago ai Predestinaziani; la seconda e la terza consacrate invece alla confutazione del predestinazianismo, presentato come dottrina agostiniana. Secondo l'opinione oggi prevalente, ne sarebbe autore un monaco che visse a Roma verso la metà del V secolo, e parteggiò per le idee pelagiane, Arnobio detto il giovane, per distinguerlo da Arnobio di Sicca.

aveva, con gli altri gnostici, inaugurato l'esegesi neotestamentaria.

Se le testimonianze patristiche intorno ad Eracleone sono più scarse e più malsicure del solito, i frammenti superstiti dei suoi scritti sono, in cambio, abbastanza numerosi e per quanto brevi, sono sufficienti a darci un'idea approssimata delle sue opinioni filosofico-religiose. Abbiamo innanzi tutto un tratto di Eracleone, di commento al passo di Luca XII, 8, 9, in cui « il figliuolo dell'uomo » garantisce di dar testimonianza al cospetto degli angeli in favore di colui che lo abbia in precedenza confessato al cospetto degli uomini. Eracleone espone intorno al martirio un apprezzamento che deve aver contribuito ad accreditare l'idea che gli gnostici rinnegavano il dovere di confessare pubblicamente la fede cristiana. Il tratto è negli *Stromata* di Clemente Alessandrino, il quale non esita a sottoscrivervi, fatta qualche riserva e limitazione (IV, 9, nello Stählin p. 280):

« Nell'interpretare questo passo, Eracleone dice testualmente che vi è una confessione la quale si esplica nella fede e nella vita, e ve n'è un'altra che si afferma con la viva voce. La confessione orale si fa innanzi ai poteri costituiti e molti, non rettamente, proclamano che essa sia la sola confessione che meriti questo nome. In realtà anche degli ipocriti possono confessare a questa maniera. E del resto un si-

mile modo di pensare non può applicarsi universalmente poichè non tutti i salvatisi furono chiamati a confessare di viva voce prima di morire, tra cui Matteo, Filippo, Tommaso, Levi ed altri molti. La confessione verbale non è la confessione integrale, ma è solamente una confessione parziale. La confessione integrale di cui parla (Gesù) in questo passo, è quella che si attua nelle opere e negli atti che sgorgano dalla fede in Lui. In questa confessione integrale è implicita l'altra, la parziale, che si fa al cospetto dei poteri costituiti, qualora sia necessario e la ragione lo prescriva. Chi abbia in precedenza offerto la sua professione nella rettitudine della condotta, questi emetterà agevolmente la professione verbale. Opportunamente (il Salvatore) applicò a quelli che confessano, la clausola « in me » e a quelli che negano, il semplice pronome « me ». Poichè chi lo confessa a parole, lo rinnega di fatto, se non lo confessa con le opere. Son soli a confessare in lui coloro che vivono nella confessione e nella condotta ch'Egli ha prescritto. Su essi anch'Egli pronunzia la sua confessione, avendo preso possesso dei loro spiriti ed essendo da questi tenuto. Poichè egli non può giammai rinnegare sè stesso, mentre in realtà lo rinnegano coloro che non vivono in Lui. Nessuno può negarlo vivendo in Lui. Infine la clausola al « cospetto degli uomini » comprende parimenti gli eletti e gli etnici; di-

nanzi ai primi si svolge la confessione della vita pubblica, dinanzi agli altri quella orale. In realtà non possono in alcun modo negarlo: lo negano invece quanti non vivono in Lui ».

Questo passo, di schiettilissimo sapore paolino, sembra voler colpire l'ostentazione di qualche cristiano, che credeva di aver compiuto tutto il dovere della sua professione religiosa, proclamandola a parole, quasi a sfida delle autorità politiche, e non preoccupandosi di uniformare l'esistenza quotidiana all'ideale etico cristiano.

Ma la più abbondante messe di incisi e riferimenti eracleonici ci è fornita da Origene, il quale, per non meno di 48 volte, registra, quasi sempre per approvarle, nelle parti pervenuteci del suo commento a Giovanni, sentenze che Eracleone aveva scritto, negli *ὑπομνήματα* da lui compilati sul vangelo spirituale. Il Brooke ne ha curato un'edizione correttissima, utilizzando un numero di codici sensibilmente maggiore di quello cui non avessero fatto ricorso i migliori editori di Origene, quali il Delarue e il Lommatzsch. Noi cercheremo di utilizzare questi frammenti, raggruppandoli in modo che ci diano un'idea delle varie parti del sistema gnostico, insegnato da Eracleone; teodicea e cosmologia, antropologia, soteriologia, ecclesiologia (1).

(1) A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*. Cambridge, 1891 (*Texts and studies; contributions to*

Eracleone definisce Dio in maniera spiritua-
listica: ἄχραντος καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ Θεία
φύσις, egli dice (fr. 24). Nell'abisso ineffabile della
vita divina, egli sembra distinguere, come il
suo maestro Valentino, una quadruplice molte-
PLICITÀ di ipostasi eterne e perfette. Interpre-
tando infatti misticamente i 46 anni che Salo-
mone impiegò nella costruzione del tempio (Giov.
II, 20), vi scorge un'allusione all'organismo sen-
sibile del Cristo, simboleggiato dal numero 6, e
insieme agli elementi divini in lui, simboleg-
giati dal numero 40 (fr. 16). Ammette ad ogni
modo in maniera indubbia che nei misteri e-
terni della divinità, antecedentemente all'esi-
stenza dell'universo sensibile, e all'origine delle
categorie di spazio e di tempo, si sia compiuta
una moltiplicazione di realtà astratte, cui fu
estranea l'opera del Verbo. Commentando in-
fatti i primi versetti del Vangelo Giovanneo,
e di ciò Origene lo rimprovera, Eracleone esclude
dal novero delle realtà attuate mediante il Verbo,
le divine ipostasi, che popolano l'eterno vivente:
« Esponendo le parole — Tutto fu fatto me-
diante il Verbo — interpretò nel Tutto, il mondo
e quanto in esso si contiene, eccettuando dal
Tutto, a quanto è implicito nella sua asserzione,

biblical and patristic literature I, 4). I numeri con cui
indichiamo i frammenti sono quegli stessi usati dal
Brooke, che li desume dall'ordine progressivo, nel
quale vengono citati da Origene.

tutto ciò che è distinto e superiore al mondo e alle sue realtà. Dice infatti: non furono suscitati in virtù del Verbo l'eterno e quanto in esso vive, tutto ritenuto da lui anteriore al Verbo » (fr. 1):

È evidente, invece, nel pensiero di Eracleone la parte spiegata dal Verbo nella formazione del cosmo:

« Dice che fu il Verbo a offrire al Demiurgo l'occasione della genesi del cosmo, e che quindi la clausola che gli conviene, non era: *con cui o da cui* bensì *in virtù del quale* . . . Poichè il Verbo non operò sotto lo stimolo altrui, sì che in questa maniera debba intendersi l'inciso: *mediante il Verbo*, ma al contrario, sotto lo stimolo di Questi, altri compì l'opera della formazione cosmica ». L'azione che nella esposizione irenaica del sistema valentiniano è attribuita a Sofia, qui è attribuita al Logos, e mentre nel secondo frammento valentiniano gli ἄγγελοι sembrano essere i foggiatori dell'universo sensibile e delle varie categorie di organismi corporei, il filosofo ed esegeta modifica la dottrina del maestro, assegnando ad un unico essere superiore, il Demiurgo, una funzione eminente nella disposizione del cosmo e nel dominio degli spiriti: un Demiurgo questo un po' diverso da quello di Marcione, perchè più sottoposto al Dio supremo. Il IV Vangelo, dopo il mirabile prologo in cui è illustrata la funzione del Verbo nel movi-

mento della macchina cosmica, registra la *μαρτυρία* del Battista intorno all'opera del Cristo. Nelle sue umili parole di soggezione alla rivelazione messianica, Eracleone vede raffigurato l'atteggiamento del Demiurgo dinanzi al Logos-Cristo:

« Molto più semplicemente ha interpretato Eracleone le parole: non son degno di sciogliere il laccio dei suoi calzari, (Giov. I, 27), come se il Battista si proclami con ciò indegno di prestare il più basso servizio al Cristo. Dopo questa spiegazione, non inverosimilmente ha aggiunto: non son da tanto, che per causa mia discenda dalla grandezza, ed assuma, a mo' di calzare, una carne di cui non son capace di dar ragione, nè di spiegare, nè dominare, sì da sciogliere l'economia. Ma troppo recisamente e audacemente avendo Eracleone intravisto nel calzare il cosmo, è tratto, abbastanza empicamente, a sostenere tutto ciò doversi interpretare detto della persona raffigurata in Giovanni. Vuole cioè che l'artefice del mondo o Demiurgo, essendo inferiore al Cristo, riconosca ciò attraverso queste frasi: e asserzione più empia non si potrebbe immaginare » (fr. 1). Ma non era questa l'unica immagine del Demiurgo che Eracleone scorgeva nel Vangelo giovanneo. Negli ultimi versetti del c. IV è narrato del dignitario di corte che, avendo avuto notizia della presenza di Gesù a Cana in Galilea, sale a lui da

Cafarnao, per chiedere la guarigione del figliolo malato: ora « Eracleone sembra ravvisare nel personaggio di corte, il Demiurgo, perchè anche lui aveva signoria sui suoi soggetti, ma poichè il suo reame era piccolo e temporaneo, fu detto personaggio di corte, quasi reuccio costituito dal sovrano cattolico, su un modesto principato » (fr. 40).

Ma non si chiude col Demiurgo la serie delle figure ipercosmiche immaginate da Eracleone. A proposito di Giov. IV, 21. Origene giudica: « Non fa un'osservazione assurda Eracleone, quando dice che con l'immagine del monte è raffigurato il diavolo oppure il suo mondo, dal momento che il diavolo non è che una parte di tutta la materia crassa e il mondo è la vetta dell'universale malvagità, uno squallido ospizio di belve, a cui si prostrano quanti vissero prima della legge e quanti etnici furono in vita: per Gerusalemme invece deve intendersi la creazione o il creatore, venerato dai Giudei ». Sulla natura del diavolo, Eracleone ha occasione di spiegarsi nel commento all'invettiva di Gesù contro i Farisei (Giov. VIII 40 e ss.) « Poichè la sua natura non sgorga dalla verità, ma da ciò che è agli antipodi della verità, l'errore oioè e l'ignoranza. Per cui nè poté risiedere nella verità nè avere la verità in sè, saturo della menzogna che rampolla dalla sua natura, sostanzialmente incapace di pronunciar giammai parola

di verità. Osserva inoltre che non solo esso è menzognero, ma lo è anche il padre suo, intendendo a modo suo per padre, la sua natura, sorta dall'inganno e dall'errore » (fr. 47).

L'antropologia di Eracleone rispecchia fedelmente la sua concezione del mondo soprasensibile. Al Padre della verità, natura immacolata e invisibile, fanno riscontro gli individui pneumatici, che sono una cosa sola con il Logos, che « conferì loro la configurazione iniziale, imponendo e rivelando la fisionomia, la lucentezza, l'entità propria in quanto altri aveva seminato » (fr. 2). Costoro « essendo della medesima natura col Padre » potrebbero dirsi — e Origene si mostra scandalizzato di simile conclusione — consustanziali alla natura ingenerata (fr. 24).

Il dominio del Demiurgo è costituito invece dagli psichici, i quali, come il figlio malato del βασιλικός (Giov. IV, 46-54), sono costituiti « nella ignoranza e nella colpa ». La loro anima, secondo Eracleone, non è immortale, ma ha semplicemente la capacità di essere salvata. Il Logos è appunto il Salvatore, disceso fino all'inferno, che guarisce dal male, affranca cioè dai peccati, e vivifica (fr. 40).

I figli del diavolo invece sono gli illici, per i quali nessuna speranza v'è di riscatto. Come potrebbero mai individui tuffati nell'ignoranza, nell'incredulità, nella colpa, assurgere all'incorruttibilità? (fr. 41) Poichè la materia univer-

sale appare alla gnosi come l'ipostatizzazione della tristezza di un'essere divino decaduto, gli individui umani, che partecipano soltanto della materia e lasciano imputridire nella materialità l'infusione dello Spirito, non possono aspirare all'immortalità; ma andranno, alla loro morte, a perdersi nella materia cosmica, la quale a sua volta svanirà completamente il giorno in cui la tristezza di Sofia non avrà più ragione di essere, per il compiuto riassorbimento del divino, che è passato nel mondo, in seno al pleroma indefettibile. Perchè appunto, secondo Eracleone, sono figli del diavolo non solamente i *χοιροί*, ma anche gli psichici che si lasciano andare, sulla china dell'ignoranza e dell'egoismo peccaminoso, ad un livello etico inferiore.

Le parole di rimbrotto e di condanna del Cristo ai giudei ostinati (Giov. VIII. 44) sono da lui applicate, non solamente agli uomini terreni, figli del diavolo per natura, ma anche agli psichici, divenuti per la loro condotta figli del diavolo, mentre potevano assurgere dalla qualità di figli del Demiurgo, alla dignità di figli di Dio. E spiega il suo concetto osservando che vi sono tre generi di figliolanza: naturale, volontaria, di convenienza o metaforica, secondo che si è figli per generazione, o per virtù di adesione della volontà a un individuo che si sceglie per padre, o per comunanza nascente dalla qualità delle opere che si compiono in armonia con

un modello ed un ispiratore, come appunto è detto nel Vangelo (Mt. XXIII. 15) di molti che sono figli della geenna, delle tenebre, del peccato, dei serpenti, delle vipere.

Chi cade in tanta abbiezione, incolpi se stesso: la possibilità del riscatto è concessa a tutti, poichè il Logos, che è il Salvatore, (fr. 5) è presente dovunque lo si desideri (fr. 7). Giovanni (Giov. I 29) lo addita ai giudei, chiamandolo ἀμὼς τοῦ Θεοῦ, quegli che annulla il peccato del mondo. Le parole anzi del Battista posseggono agli occhi di Eracleone un significato riposto che non va trascurato. L'immagine dell'agnello va riferita al corpo del Cristo, mentre le parole che seguono, con l'allusione alla distruzione del peccato, vanno riferite a ciò che di misterioso e di soprannaturale si celava e operava nel corpo del Cristo.

A differenza da altri maestri gnostici, Eracleone (fr. 12) sembra attribuire una piena realtà alla passione del Cristo, di cui scorge un simbolo nella celebrazione e nel sacrificio pasquale. Ma afferma che l'opera della salvezza è compiuta da lui mediante l'illuminazione interiore e mediante il ricuperamento degli elementi divini che, effusi dal Padre, giacciono nel grembo degli pneumatici. Il racconto della Samaritana appare ad Eracleone come il vero poema del riscatto interiore (fr. 17 e fr. 18). La Samaritana, immagine dell'individuo pneumatico

(Giov. IV, 6 e ss.) si reca al pozzo ad attingere acqua: si tratta di un simbolo della vita cosmica, tanto vero che servì ad abbeverare le greggi di Giacobbe. L'acqua che dà il Salvatore invece, ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ è la vita eterna, incorrotta e incorruttibile, permanente e inesauribile. Destinata all'elezione come pneumatica, per quanto piombata nell'abbiezione, la Samaritana risponde pronta all'appello del Salvatore. Lo sposo ch'essa ha nel Pleroma (ἦν γὰρ αὐτῆς ὁ ἀνὴρ ἐν τῷ αἰῶνι, fr. 18). è partecipe e cooperatore del suo affrancamento. L'anfora ch'essa lascia presso il Salvatore, per correre ad annunciare ai suoi concittadini l'avvento della salvezza spirituale, è il simbolo della capacità universale, etica e logica, di accogliere la vita superiore. Il Salvatore la riempie con la sua acqua pura, mentre la Samaritana che appartiene alla ἐκλογή annuncia alla κλήσις, agli psichici cioè, che la parusia del Cristo si è compiuta (fr. 27). Lo pneumatico, che rassodato nello Spirito si fa strumento del Padre, nella ricerca di ciò che è suo, e che precipitato nel baratro della materia, non l'adora più, (fr. 23), ha del resto una funzione limitata, poichè l'anima è condotta al Salvatore in virtù dello Spirito e dallo Spirito (fr. 27). Gli uomini che imparano da altri uomini a conoscere il Salvatore, non a pena vengono a contatto con le sue parole, credono, non più a ragione della testimo-

nianza umana, bensì in virtù della suggestione diretta della verità. (fr. 38) Gli angeli servi del Demiurgo raffigurati dai servi del βασιλικός di Giov. IV. 50, che annunciano al loro signore, come dopo l'apparizione del Salvatore la vita degli uomini abbia guadagnato in robustezza spirituale e in sincerità (fr. 40), non gli annunciano cosa sgradita, perchè εὐπιστος ὁ Δημιουργός ἐστιν e nulla meglio desidera, che l'ampliamento della signoria dello Spirito nel mondo, e la consumazione della salvezza universale.

Così il concetto eracleonico del Demiurgo si rivela ben diverso dal concetto, quasi dualistico, di Marcione. Nella scuola di Valentino la salvezza si compie pacificamente senza rinnegamenti. Il Demiurgo, signore della creazione, non frappone ostacoli, bensì si compiace che i suoi figli passino nel dominio assoluto del Logos e del Padre.

Ancora una volta, colta nei frammenti originali dei maestri gnostici, oltre che nelle testimonianze degli scrittori ecclesiastici, la gnosi si rivela anche come contemplazione mistica della salvezza interiore, più che fastidiosa sistemazione di teoremi cosmogonici.

TOLOMEO

« Nell'insegnamento di Tolomeo e dei suoi seguaci sembrò rifiorire l'insegnamento di Valentino » dice Ireneo (I° 1-3). Ed egli stesso ci espone con larghezza di particolari, nei primi 8 capi del I° libro dell' *Adversus Haereses*, il pensiero tolemaico, che dice di avere attinto direttamente dai commentari del maestro (ὁπομνήματα) e dalle conversazioni dirette con i suoi seguaci.

Siamo completamente al buio sulla biografia di Tolomeo. Ma l'essere stato egli scolaro diretto di Valentino, l'avere avuto scolari che Ireneo ha conosciuto a Roma o in Gallia dopo il 177; ci autorizza a supporre che la sua attività si è svolta a Roma fra il 140 e il 170.

A. Harnack (1) ha tentato di identificarlo con quel διδάσκαλος cristiano di cui Giustino parla nel preambolo della sua seconda apologia, come martirizzato a Roma, al tempo del Prefetto Urbico, tra il 150 e il 152: ma si tratta di una congettura che nessun argomento positivo suffraga, fuori dell'identità del nome.

(1) *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom*. Leipzig, 1905.

Descrizioni del suo sistema si trovano, ma molto sommarie, in Filastrio (32) e nelle pseudo Tertulliano. Ampiamente invece ne parlano Ireneo nel passo indicato, i *Philosophumena* (VI^o) ed Epifanio (h. 33), il quale ha, una volta tanto, la felice idea di trascriverci una intiera lettera dello gnostico a una dama cristiana di Roma, Flora, intorno al valore della legge mosaica (33-3 s.). È a questo documento originale che dobbiamo domandare una indicazione del sistema di Tolomeo (1). La lettera è un modello di chiarezza e di ordine, in cui l'esposizione e la risoluzione del problema sono prospettate con ottima distribuzione delle parti, e con un senso vivissimo dell'originalità della rivelazione cristiana, nello sviluppo della vita religiosa.

Lo scrittore entra subito in *medias res* con riferimento alle divergenti opinioni che correvano al suo tempo intorno al valore e alla genesi della legge mosaica:

« Mia buona sorella Flora! Come molti abbiano accolto la legge di Mosè alla cieca, non conoscendo bene nè chi l'ha emanata nè le prescri-

(1) La lettera, oltre a trovarsi in tutte le edizioni di Epifanio, è stata pubblicata in un testo ottimo da A. Harnack, con l'assistenza del Wilamowitz, con opportune correzioni alla lezione dei due principali codici di Epifanio, il genovese e quello di Breslavia: *Ptolomaeus Brief an die Flora* 2^o Ed. Bonn, 1912 (Kleine Texte ecc.).

zioni ch'essa contiene, penso che ti apparirà chiaro, non appena tu abbia conosciuto le divergenti opinioni in proposito. Alcuni infatti la proclamano bandita dal Dio padre; altri, potisi per via diversa, la ritengono imposta dal suo emulo, il malefico diavolo, a cui parimente riportano la fabbricazione del mondo, e che definiscono Padre e Fattore. In realtà gli uni e gli altri sono degli allucinati. Questa legge non è nè l'emanazione del Dio Padre, perchè evidentemente imperfetta, nè del suo avversario, perchè a ciò contradicono esplicite testimonianze del Salvatore. Io ti dirò da qual legislatore sia stata sancita la legge mosaica; nulla però giudicando, se non potrò appoggiare le mie asserzioni alle parole del Maestro. Poichè solo a patto di seguire la sua guida è lecito intraprendere il viaggio verso il possesso della verità.

Innanzitutto è da osservarsi che tutta la legislazione mosaica racchiusa nel Pentateuco mosaico non emana da un unico legislatore, cioè da Dio solo. Al contrario vi sono alcune delle prescrizioni che sono state emanate dagli uomini. Anzi le parole del Salvatore ci insegnano a suddividerla in tre parti. L'una va attribuita a Dio stesso e reca la sua sanzione; la seconda va assegnata a Mosè (non per ciò che Dio prescrisse per suo mezzo, ma per ciò che Mosè prescrisse partendo dalla propria iniziativa); la terza infine agli anziani del popolo, dei quali appunto

risulta che emanarono inizialmente disposizioni proprie.

A sua volta, quella parte che abbiamo detto essere la legge che emana da Dio stesso, va distribuita in tre parti minori, nella parte cioè completamente pura, monda da ogni infiltrazione di male, che merita di essere chiamata propriamente legge e che il Salvatore non venne a dissolvere, bensì a compiere, non essendò incompatibile con la sua natura; nella parte mescolata ad elementi inferiori di ingiustizia etica, che il Salvatore abrogò, come indegna della sua natura; nella parte infine tipica e simbolica, emanata a dare un'immagine preventiva di future realtà pneumatiche superiori. Quest'ultima parte fu dal Salvatore trapiantata dalla sfera sensibile e fenomenica in quella dell'invisibile e dell'eterno. La prima parte è costituita dal Decalogo; la seconda, ad esempio, della legge del taglione; la terza è data dalle prescrizioni legali dei sacrifici, della circoncisione, del digiuno, della Pasqua, degli azzimi. Avendo tutto ciò puro valore di immagine e di simbolo, fu trasformato allo sfolgorare della verità. Nei loro elementi sensibili, nel loro contenuto materiale, simili prescrizioni furono soppresse; nei loro elementi pneumatici furono mantenute e integrate, sicchè, salvi restando i nomi, ne fosse trasformata la sostanza. Ed ecco che anche a noi il Salvatore comandò di offrire sacrifici, ma non più di animali irragionevoli e

di effluvi materiali, ma di pure lodi spirituali, di monde azioni di esaltazione e di ringraziamento, di caritatevole fratellanza e beneficenza per il prossimo. E vuole anche che ci circonciamo, ma non nel prepuzio corporeo, bensì nel prepuzio metaforico del cuore. E vuole che rispettiamo il sabato, intendendo con ciò che ci asteniamo dalle opere malvage; che digiuniamo, non già col digiuno corporale, bensì con quello spirituale, con l'astensione, cioè, da ogni stoltezza. Peraltro è praticato dai nostri anche il digiuno simbolico, in quanto è giovevole all'anima, se praticato con discernimento, non fatto, cioè, per imitare altrui, per semplice forza di consuetudine, per ossequio a determinati giorni, come se questi fossero proprio a ciò indicati; ma soprattutto ad ammonimento e a memoria del vero e autentico digiuno, onde coloro che non sono ancora in grado d'intendere questo, ne concepiscano l'idea attraverso il digiuno sensibile. Infine che la Pasqua e gli azzimi avessero puramente valore di simbolo, risulta dalle parole dell'apostolo Paolo, là dove disse (I° Cor. V, 7 e ss.): La nostra Pasqua fu immolata, Cristo: affinchè, dice, siate azzimi, immuni da lievito — chiama lievito la presente malvagità — e siate una nuova pasta».

Distinti così i vari filoni e i vari strati sovrappostisi nella legislazione mosaica; fatta una cernita fra le stesse prescrizioni che emanano dal Dio, cui prestò ossequio Mosè; Tolomeo pu

procedere senz'altro alla identificazione e alla descrizione di questo Dio, cui va riportata, come a naturale Signore, l'economia del Vecchio Testamento. Tolomeo distingue il Dio Padre perfetto, τέλειος, dal διάβολος: fra loro due colloca il δημιουργός καὶ ποιητής τοῦ δὲ τοῦ παντός κόσμου, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ, a cui appunto va riportata la legislazione mosaica, nelle sue parti divine. Si tratta di un Dio generato, la cui natura non è ἀφθαρσία e φῶς come nel Padre, ma nè pure φθορά e σκότος, come nel diavolo: la sua natura è media, e giustamente a lui è attribuito τὸ τῆς μεσότητος ὄνομα. Sebbene non sia essenzialmente ἀγαθός, non è nè pure κακός ο ἄδικος. Può essere detto δίκαιος. — Qui il ragionamento di Tolomeo non è molto coerente. Se tutto quel che v'è di divino nella legislazione mosaica va attribuito a un Dio medio, come può esservi in quella legislazione una parte, il decalogo, perfetta in sè stessa, e destinata a durare anche quando la economia del demiurgo sia superata? Ma γ'è un'altra difficoltà, tanto più grave, che non sfugge allo stesso Tolomeo, il quale vi accenna negli ultimi periodi della sua lettera. Poichè uno solo è l'essere ingenerato, e tutto ha principio da lui, come possono il Demiurgo e il diavolo essere derivati dal Padre? Tolomeo capisce che Flora sarà ormai ansiosa di saperlo e promette di dare a parte le necessarie spiegazioni al riguardo,

sempre attingendo all'insegnamento del Salvatore.

Possiamo sperare di trovarle nella esposizione che fa Ireneo del sistema dei Valentiniani seguaci di Tolomeo? Bene o male, la lettera a Flora ci fa intravedere l'ossatura del sistema tolemaico: Tolomeo immagina il Dio supremo al di fuori di ogni contatto col mondo sensibile. In posizione subordinata, con dichiarazioni che ricordano da vicino le idee di Eracleone, colloca il demiurgo, e più in basso ancora, il Signore della materia, il diavolo. Come si effettua questa decadenza e involuzione progressiva verso il cosmo sensibile?

Dicevano dunque i seguaci di Tolomeo — attesta Ireneo (1) — che nell'invisibili e inefabili altezze del mondo soprannaturale sta un Eterno perfetto, preesistente ad ogni realtà formata: lo chiamavano primo principio, primo padre, abisso. Esso è incomprendibile e invisibile, eterno ed ingenerato, onde viveva in una sconfinata e imperturbabile solitudine, attraverso i secoli immensi. Con lui e in lui era il pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio. Al di sotto del Padre e del Silenzio si scompongono per fenomeno di scissiparità dialettica, altre tre

(1) Il testo greco dell'*Adversus Haereses* è per questa parte conservato nel *Panarion* di Epifanio, h. 31.

coppie di eoni, che formano così con la prima l'ogdoade suprema: Intelletto (νοῦς) — Verità; Verbo — Vita; — Uomo — Chiesa. Il carattere astratto di questi esseri concettuali, nella speculazione gnostica, è mostrato dall'inciso in cui Ireneo assevera che ogni eone è un divino ermafrodito. Dalle due ultime coppie dell'ogdoade rampollano la decade e la dodecade che formano i 30 eoni del Pleroma. Ma la serenità imperturbabile del Pleroma è sconvolta dal desiderio incompuesto dell'ultimo eone, Sofia, di compiere un ἀδύνατον πρᾶγμα. Il Padre supremo secondo la gnosi tolemaica, è noto all'unico generato direttamente da lui, l'Intelletto: per tutti gli altri eoni è invisibile e incomprensibile. E l'Intelletto si beava di questa contemplazione privilegiata, e nel senso di effusione che accompagna la bontà, si struggeva dal desiderio di partecipare ai compagni del Pleroma la visione della grandezza paterna. Il Silenzio, per volere del Padre, gli vieta di compiere il suo progetto, bramando che gli eoni riposassero nel desiderio di conoscere il Padre. E infatti gli eoni vivevano nel desiderio silenzioso di scoprire la radice increata della loro essenza. Ma l'ultimo eone, Sofia, tenta, ciò nonostante, di uscire dal suo stato di desiderio e di effettuare all'insaputa dell'eone gemello, il Voluto, la sublime ascensione verso la conoscenza diretta del Padre. Ma male gliene incoglie: piombata in una gelida

agonia, correrebbe rischio di dissolversi εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν, senza più personalità, se non accorresse in suo aiuto il termine sacro dell'ἄρρητος μέγεθος, "Όρος, il quale riduce a proporzioni ragionevoli i suoi smodati desideri e la riconferma nell'essere suo. Ma un turbamento così profondo, provocato nella serenità del Pleroma dal sogno ambizioso della Sapienza, non può essere riparato così agevolmente. Occorre da una parte impedire che altri eoni seguano l'esempio funesto di Sofia: e d'altra parte gli esseri che usciranno dal desiderio malsano di Sofia (nel Pleroma tutto è ipostatizzato) seguiranno una loro traiettoria, che esigerà un lungo ciclo di secoli, prima che l'armonia del mondo divino una volta spezzata, possa essere integralmente ristabilita. Per assolvere il primo compito, l'Intelletto, dicono costoro, suscitò, secondo il piano provvidenziale del Padre, una nuova coppia, Cristo e Spirito Santo (concepito, alla semitica, come femminile), onde gli eoni fossero ben confermati nella consapevolezza delle loro capacità e del loro destino (II° 5). I due nuovi eoni compiono rapidamente quest'opera di istruzione e di consolidamento morale del Pleroma, e allora il coro completo degli eoni, per mostrare in maniera tangibile la propria riconoscenza al Padre, distilla da sé il meglio della propria spiritualità e della propria grandezza, e fondendo insieme questa quintessenza della so-

stanza pleromatica, come un frutto e un fiore mirabile, come l'astro del Pleroma, l'offre in gloria all'Abisso: ed è Gesù, chiamato anche Salvatore, Cristo, Verbo, Tutto.

Frattanto l'ideale peccaminoso vagheggiato dalla Sapienza, di assurgere alla diretta e intuitiva conoscenza dell'Abisso, col corteggio di passioni che hanno accompagnato il suo concepimento e il suo fallimento (λύπη, ἄγνοια, ἐκπληξίς, φόβος) dà origine al mondo extra-pleromatico. Anch'essa, l'E~~ϋ~~imesi, espulsa come un aborto dal Pleroma, è invasa dal desiderio accorato delle realtà superiori, sedotta da quel profluvio di immortalità, che il Cristo e lo Spirito Santo le hanno lasciato per viatico all'uscire dal Pleroma.

Di nuovo, Oros deve arrestare il possibile disfacimento di Acamoth in seguito al suo insano desiderio: e deve confermarla nel suo essere, pronunciando il misterioso vocabolo divino, Iao. E di nuovo le passioni e i perturbamenti psichici che accompagnano il fallimento delle aspirazioni conoscitive dell'infelice Acamoth, costituiscono gli elementi onde son tratte le realtà inferiori. Questa volta, mercè l'opera del Demiurgo, emanato per primo da esse, giungiamo alla materia sensibile. La quale però non rappresenta una formazione uniforme. Nel mondo sottoposto alla nostra osservazione occorre distinguere una triplice categoria di realtà: la realtà naturale, scaturita dalle passioni (oltre le quattro men-

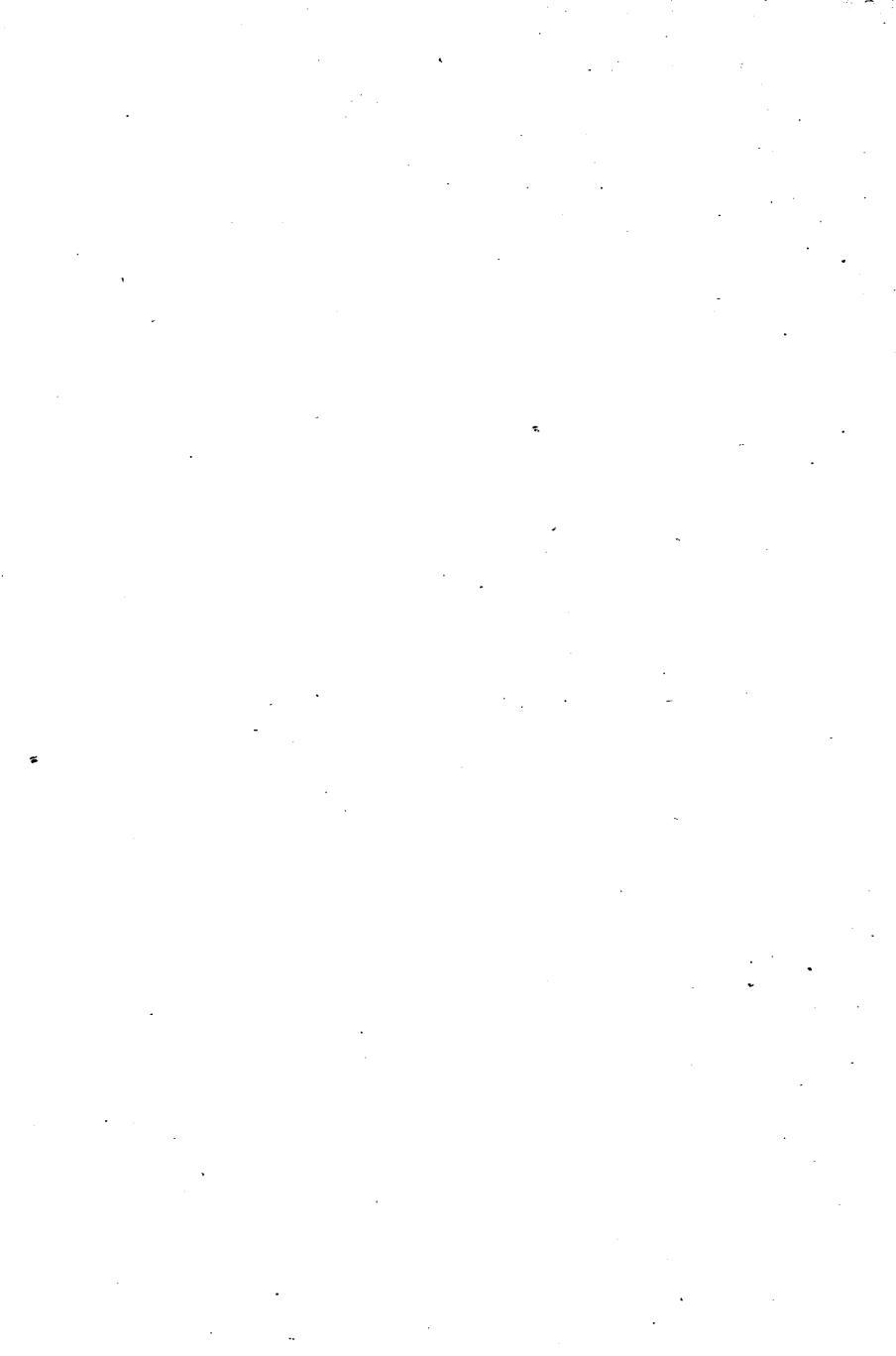
zionate è ricordato anche il riso, ὁ γέλως, da cui deriva la οὐσία φωτεινῇ); la realtà psichica, che può immaginarsi derivata dall'atteggiamento di Acamoth verso le realtà superiori, infine la realtà pneumatica, che rappresenta il frutto dell'operazione generativa di Acamoth, in ciò che essa ha di più alto e di più puro, i residui cioè della rivelazione a lei fatta dal Cristo. Sono dunque al mondo elementi divini ed elementi terreni; elementi destinati alla perdizione ed elementi destinati alla trasfigurazione. Lo stesso nel genere umano. Il Demiurgo che foggia l'universo, è uno strumento inconsapevole degli esseri superiori che guidano la sua opera. Gli uomini che partecipano a questa infusione soprannaturale, gli pneumatici, sono predestinati alla salvezza, attraverso la rivelazione portata dal Cristo sulla terra; i χοῖκοί o ilici (da χοῦς, terra, fango) sono irrimediabilmente perduti; gli psichici hanno nelle loro azioni il loro destino; di ciascuno di essi potrà dirsi « faber suae fortunae unusquisque est ipse ». Il Salvatore, che fu un corpo psichico, in cui ospitò il Cristo pleromatico, ha manifestato in simboli tutto il mistero delle universali realtà.

La salvezza sta nel ricongiungimento dello spirito nascosto nelle anime degli pneumatici con lo sposo celestiale che attende il suo ritorno nel Pleroma. Quando tutto il seme divino sparso nel mondo abbia raggiunto la consuma-

zione della perfezione, allora Acamoth stessa rientrerà trionfante nel Pleroma, e consumerà le sue nozze mistiche col Salvatore, sul talamo pleromatico (VII 1). Gli psichici dal canto loro passeranno nella regione mediana, mentre il fuoco che è nelle viscere della terra, improvvisamente ardendo, consumerà rapidamente l'universa materia e sparirà. Così si compierà il ciclo dell'universale esistenza.

Per quanto la prolissa esposizione di Ireneo possa contenere elementi avventizi e qualche volta ampliati; per quanto sia necessario distinguere in questa esposizione della cosmogonia valentiniano-tolemaica più di una stratificazione successiva di speculazione religiosa; non è arduo intravedere le linee fondamentali dell'insegnamento valentiniano, circa l'origine dell'universo e il suo destino. Con ricca fantasia, Tolomeo propone dei miti per dare la ragione della genesi del mondo materiale. Il senso dell'inadempito spinge Sofia verso il Padre. Il desiderio superbo determina un'iniziale decadenza verso la materia: la decadenza continua nella regione mediana, si attua definitivamente nel cosmo. Il processo del riscatto è tutta la storia degli uomini. La reintegrazione degli elementi pneumatici nel Pleroma è il fine della redenzione. Anche il sistema di Mâni concepirà la storia degli uomini come un processo di reintegrazione e di ritorno della luce alla sua patria, ma, a diffe-

renza del pensiero gnostico, e questo occorre ben ripetere contro il Bousset, concepirà la genesi del mondo, non come una *decadenza* progressiva del divino, bensì come una reale *sconfitta* del bene e della luce, di fronte al potere delle tenebre e del male.



TEODOTO

Teodoto appartenne al ramo orientale della scuola valentiniana. Nulla conosciamo della vita e dell'attività spiegata da lui. In compenso, il cod. Laur. V. 3 degli *Stromati* di Clemente Alessandrino porta, dopo il libro VIII, una serie di frammenti gnostici, intercalati o accompagnati da osservazioni ortodosse, i quali sono presentati appunto come tratti di opere a noi altrimenti ignote di Teodoto. Questi frammenti sono in numero di 86 e sono citati comunemente sotto il titolo di *Excerpta ex Theodoto*. Si è molto disputato sul carattere di questi frammenti e sul loro rapporto con l'opera di Clemente e specialmente col suo ottavo libro, che appare incompiuto. Secondo il von Arnim, che ha dedicato all'ottavo libro degli *Stromati* una speciale dissertazione, noi avremmo in questi frammenti dei semplici appunti e degli affrettati schemi per una nuova opera che Clemente non riuscì mai più a scrivere. Forse tale ipotesi non è necessaria. Poichè noi troviamo il frammento 32 di Teodoto riprodotto alla lettera da Clemente nella interpretazione del frammento cosmogonico di Valentino (Str. IV 13 p. 287 dello Sch.), noi siamo indotti a pensare più tosto che gli *excerpta* conservati dal Laurenziano in

appendice agli *Stromata*, rappresentano appunti presi da Clemente e utilizzati nella redazione stessa degli *Stromata*, specialmente come guida e sussidio alla intelligenza delle dottrine gnostiche impuguate.

Passando ora brevemente in rassegna i principali di questi frammenti, ripartiti secondo il nostro consueto modo di intendere i problemi toccati dalla gnosi, vedremo che Teodoto non si discosta in sostanza dalla tradizione del maestro, se non per un più acuto senso dell'esigenze rituali della vita religiosa e per un profondo valore assegnato al concetto del destino.

La dottrina teodoziana intorno al mondo della pienezza divina non è diversa da quella che Ireneo descrive a principio dell'*Adversus Haereses* come professata dai Tolemaici. « Essendo inconoscibile, il Padre volle essere conosciuto dagli eoni, e attraverso la propria cognizione, di sé perfettamente consapevole, spirito di quella scienza che è nella scienza, generò l'Unigenito ». Anche secondo Teodoto l'unigenito Nus è bramoso di comunicare al mondo pleromatico la perfetta esperienza del Padre: ma la *σύζυγος* di *βυθός*, *Σιγή*, lo vieta (fr. 29).

Anche negli *excerpta* cogliamo la distinzione nettissima fra il mondo pleromatico e il mondo subpleromatico o regione media, divisi da un tesmine (*ὄρος*) di cui la croce (*σταυρός*) è il simbolo e la riproduzione (fr. 42) e troviamo la

consueta distribuzione degli eoni pleromatici in coppie.

Nella sfera delle concezioni antropologiche gli estratti di Teodoto tradiscono i medesimi postulati della gnosi valentiniana, anzi, possiamo dire, della gnosi genericamente intesa. Al di sopra della materia e della sostanza psichica, è nascosto in una parte del genere umano un seme divino, uno *πνεῦμα*, scintilla del mondo pleromatico, destinato all'immancabile salvezza, (fr. 56; cf. framm. 14, 1, 2, 9, 21, 24).

Se gli pneumatici sono naturalmente destinati alla salvezza, che cosa rappresenta la Redenzione del Cristo nel ciclo dell'esistenza umana? Per Teodoto, essa porta il destarsi dell'anima addormentata, il riaccendersi della scintilla nascosta (fr. 3). Gli estratti sembrano confermare il dato di Epifanio sulla divergenza fra valentiniani italici e valentiniani orientali, circa la natura del corpo di Cristo. Secondo Teodoto, questo corpo è puramente pneumatico, diretta, immediata ed esclusiva opera dello Spirito nel corpo della Vergine (fr. 60).

Ma la soteriologia di Teodoto assume un colorito particolare a causa della preoccupazione da cui è dominata del fato e della sua efficacia nel processo della salvezza. Gli estratti ce ne danno innanzi tutto una vera definizione metafisica.

« Il destino non è altro che lo scontro di

molteplici e opposte potenze, invisibili ed occulte, che preposte al movimento degli astri, mediante questi, reggono l'universo. Secondo che a ciascuno degli astri toccò in sorte di essere trascinato nell'immenso movimento del cosmo, a ciascuno fu riservato il dominio su tutti i nati secondo la medesima traiettoria, quasi su altrettanti figli. Tratte dunque dalle stelle fisse e dai pianeti, le invisibili virtù che ad essi presiedono, dispongono e sorvegliano il ciclo delle generazioni. Non che gli astri possano nulla al riguardo, ma stanno a rivelare l'efficacia delle virtù dominatrici, non diversamente dal volo degli uccelli, che non è operativo, bensì dimostrativo. Sicchè i dodici segni dello zodiaco e i sette pianeti che li traversano, ora procedendo d'accordo, ora attraversantisi il cammino, spuntando (e tramontando)... questi, mossi per azione della virtù, rivelano l'orientamento della sostanza universa nei riguardi del nascimento dei viventi e nel rivolgimento delle circostanze. Poichè non sono uguali le stelle o le virtù, ma alcune benefiche, altre malefiche, le une destre, le altre sinistre.» (fr. 69-71). Preso irrimediabilmente nella lotta degli στοιχεῖα τοῦ κόσμου, lo spirito umano non troverebbe via di salvezza, se il Σωτὴρ non venisse in suo soccorso. La redenzione consiste appunto nell'affrancamento dagli spiriti elementari del cosmo, nella cui sudditanza fatale l'uomo viveva (fr.

72). Ormai « spuntò una nuova, straordinaria stella, che rompe l'incantesimo delle vecchie posizioni astrali e sfolgorando di nuova luce, ben diversa dalla luce cosmica, addita le nuove vie salutari, da poi che il Signore in persona, guida degli uomini, è disceso in terra onde trasferire i credenti in Cristo dai ceppi del fato alla libertà della sua Provvidenza » (fr. 74). I ministri della redenzione sono gli angeli buoni del Salvatore, chiamati a neutralizzare l'azione nefasta della virtù astrali malefiche. L'angelo può definirsi, secondo Teodoto, la parola che annuncia i misteri dell'essere (λόγος ἀπαγγελίαν ἔχων τοῦ ὄντος, fr. 25). Ciascuno di noi ha un angelo che prega per lui, anche perchè gli angeli han bisogno di noi per consumare le nozze mistiche nel Plerona (f. 22 e 35).

L'affrancamento dal fato è compiuto nell'atto dell'iniziazione battesimale (fr. 78), che porta l'inondazione della luce nello Spirito, l'infusione dello Spirito divino, che soffoca e spegne il fuoco della malvagità (fr. 81).



GNOSTICI E NEOPLATONICI

La polemica che si svolge a Roma nella seconda metà del terzo secolo fra neoplatonici e gnostici, offre un eccezionale interesse, se considerata dal punto di vista dello sviluppo della cultura. Nato a Licopoli agli albori del terzo secolo, educato ad Alessandria alla scuola di Ammonio Sacca insieme ad Origene, Plotino giungeva a Roma per aprirvi scuola ai tempi del cristianeggiante imperatore, Filippo l'arabo, (244 - 248). Gli scolari si affollarono ben presto numerosi intorno a questo suggestivo interprete della tradizione pagana, che si sforzava di spiritualizzare e di trasformare in un panteismo mistico il paganesimo. Egli insegnava a Roma da circa un ventennio, quando vide giungere da Atene, dove era stato scolaro di Longino, un giovane siro, Porfirio. Questi aveva già avuto agio in Oriente di conoscere il cristianesimo (Eus. H. E. VI 191), contro cui doveva scrivere una grande e virulenta opera (il *Katà Χριστιανῶν*) in 15 libri, di cui si conservano soltanto frammenti. Egli fu il discepolo prediletto di Plotino, il suo continuatore nella scuola dopo la

morte del maestro, l'editore delle sue opere, il suo biografo (1).

Per intendere il conflitto che doveva dividere neoplatonismo e cristianesimo (non è escluso che Porfirio abbia pesato con l'efficacia del suo credito filosofico nella decisione della persecuzione diocleziana), tra cui pure esistevano tanti punti di contatto dal punto di vista morale, occorre ricordare i tratti salienti dell'atteggiamento filosofico e religioso di Plotino e della sua scuola. L'insegnamento neoplatonico è informato a principi ascetici. Come è detto a principio del Πλωτίνου βίος l'organizzatore del neoplatonismo a Roma aveva tale preoccupazione di vivere nello spirito, soggiogando il corpo, da vergognarsi di questo: αἰσχυνόμενος ὅτι ἐν σώματι εἶη. La lettera di Porfirio alla moglie Marcella ha suggerimenti di così alta spiritualità, che è il caso di domandarsi seriamente se non sono l'espressione di tenaci, per quanto inconsapevoli reminiscenze cristiane. Ma i presupposti di questa così affine valutazione dei rapporti fra materia e spirito nell'uomo erano profondamente difformi. La concezione del mondo e della vita in Plotino è satura di intellettualismo ed è di

(1) V. F. Bidez, *Vie de Porphyre*, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités περὶ ἀγαλμάτων et de regressu animae. Gand, 1913. C. Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticimus und kirchlichen Christentums*. Leipzig 1901.

uno sconfinato ottimismo. Egli concepisce l'universo popolato di esseri divini, pure ponendo a base della sua teologia, l'affermazione dell'ἐν e dell'ἀγαθόν come principio effettivo delle realtà. Dall'uno e dal buono emana, per un processo fatale di sdoppiamento dialettico il νοῦς, e da questo la ψυχὴ che anima il cosmo. L'uomo è per Plotino la sintesi meravigliosa di tutto ciò che di divino è nel mondo. « Mi fece Dio, e per questo fui fatto perfetto fra tutti i viventi, sufficiente a me stesso, padrone di me, di nulla bisognoso, poichè tutto è in me, piante, animali, e la natura di tutte le realtà generate e molti dei, turbe di demoni, ed anime buone e uomini felici nella virtù. Infatti nè la terra soltanto è adorna di tutte le piante e di animali di ogni genere, nè fino al mare si distese la virtù dell'anima, nè tutta l'aria e l'etere e il cielo, è privo di anima. Ma anche lì tutte le anime buone danno vita agli astri e all'ordinato, eterno ciclo del cielo, con la circolazione impressa ad imitazione della mente, con sapienza, sempre intorno allo stesso. Poichè nulla cerca al di fuori. Quanto è in me si protende verso il bene, ma lo raggiunge ciascun elemento secondo la propria capacità. Tutto il cielo dipende da quello e tutta la mia anima e gli dei che sono nelle mie membra, e gli animali e le piante e quanto in me pare inanimato. Alcune realtà sembrano partecipare soltanto dell'essere, altre

del vivere, altre in più del sentire, alcune posseggono la ragione, altre tutta la vita. Non si può chiedere la stessa cosa a realtà inuguali. Non appartiene alla vita il vedere, bensì agli occhi: altra la funzione della vita, essere cioè vita ed avere quel che spetta a tale natura ». Con questa concezione del mondo e dell'uomo nel mondo, con questo atteggiamento mentale che risolveva in un panteismo psichico il politeismo volgare, si capisce come i neoplatonici intendessero il dovere religioso come fedeltà alle tradizioni del passato. La più insigne manifestazione della pietà, dice Porfirio nella lettera alla moglie Marcella (18), è onorare il divino secondo le tradizioni avite: μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας, τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια. E si capisce pure come fra neoplatonismo da una parte e gnosticismo e molto più cristianesimo dall'altra, il dissidio fosse insanabile: e fosse quel dissidio stesso che nasce perennemente nella storia spirituale degli uomini fra coloro che pongono valore assoluto il νοῦς e quelli che pongono valore assoluto la perfetta ἀγάπη. Anche i cristiani e anche gli gnostici erano degli ottimisti. Ma il loro ottimismo non nasceva dal presupposto che tutto fosse divino e radioso nel mondo e che bastasse affidarsi alla guida di quel frammento di anima universale che è in noi, per attuare la propria perfezione, bensì dalla fede in un gran mistero di Redenzione, che aveva af-

francato gli uomini dal male tremendo del mondo e aveva garentito, con un atto d'amore, la salvezza, inaugurando una nuova economia storica. Lo σπουδαῖος, l'uomo probò descritto ed esaltato da Plotino, può avere i medesimi connotati dello πνευματικός gnostico, e dello γνωστικός di Clemente Alessandrino e di Origene, ma la genesi della loro vita morale è completamente diversa. Per questo non è giusta l'asserzione dello Schmidt che il neoplatonismo si riannoda esclusivamente alla filosofia greca, lo gnosticismo al dualismo della mitologia orientale, il cristianesimo al monoteismo giudaico, e che in questi vari presupposti, sia la ragione delle loro divergenze. Si deve dire piuttosto che fra neoplatonismo e cristianesimo (lo gnosticismo non è che la deformazione filosofica di questo) c'è la differenza che è data dal diverso modo di concepire la salvezza, intellettualistico nell'uno, mistico nell'altro. Per Plotino, nessuna redenzione è necessaria a chi ha in sè le perfette possibilità del vero e del bene; per il cristianesimo, questo secolo è il male e la perfezione è nel riscatto operato da Cristo.

Un giorno fece irruzione nella scuola di Plotino una schiera di gnostici che cominciarono a proporre le loro difficoltà e a prospettare le loro idee. Plotino volle conoscere la loro letteratura e affidò ai migliori dei suoi scolari il compito di confutare i principali scritti. Poi egli

stesso dedicò un trattato speciale alla confutazione delle loro principali idee. Al capo 16 della sua biografia di Plotino, Porfirio ci dice appunto « V'erano nel medesimo tempo (a Roma) numerosi cristiani ed altri molti eretici, transfughi dell'antica filosofia, i quali si raccoglievano intorno ad un tale Adelfio e ad Aquilino. Costoro possedevano una letteratura copiosa sotto i nomi di Alessandro il libico, Filocomo, Demostrato, Lido, e mandavano in giro rivelazioni sotto i nomi di Zoroastro, Zostriano, Nicoteo, Allogenè, Meso, e altri. Così essi stessi illusi, molti traevano in inganno, asseverando che Platone non era giunto a penetrare le profondità del mondo intelligibile. Plotino fu costretto a dedicare molte delle sue discussioni alla loro confutazione. Scrisse inoltre un libro, cui noi apponemmo il titolo: contro gli gnostici. Per il rimanente, affidò a noi il compito di demolire gli avversari: così Amelio compose non meno di 40 libri contro l'opera di Zostriano. Io, Porfirio, dimostrai con numerose prove che l'opera da essi millantata come scritto di Zoroastro, è spuria e recente, compilata per amor di setta onde far credere, che le loro conclusioni vadano attribuite all'antico Zoroastro ». Non possediamo più i frammenti di letteratura gnostica qui indicati da Porfirio, nè le confutazioni di Amelio o di Porfirio stesso. In cambio abbiamo lo scritto plotinico contro gli gnostici, conservato come

l. 9 della II Enneade (1), ed esso offre un singolare interesse, in quanto ci dà l'eco vivo della polemica che la forma più alta della speculazione pagana credeva di dover ingaggiare contro quelle che sembravano le conclusioni più originali dello gnosticismo: e possiam dire, attraverso a questo, del cristianesimo. Plotino comincia col riassumere in poche parole la sua dottrina del divino: Dio è per lui l'uno e il bene, assoluto e ineffabile, sempre presupposto che quando diciamo l'uno e il bene, noi non facciamo che sforzarci, con mezzi inadeguatissimi, di rappresentarci in qualche maniera l'unica realtà divina, immobile ed eterna in sè stessa, che si rinfrange in due ipostasi divine, il νοῦς e la ψυχή. È ridicolo introdurre nel divino una distinzione di potenza e di atto, di immobilità e di movimento. Nè è possibile distinguere nel divino il conoscente e il conosciuto, il soggetto pensante e l'oggetto pensato. Nel pensiero divino e umano, che sono, in fondo, la medesima imperitura realtà, il dualismo della conoscenza è superato nell'ineffabile mistero della scambievole, perfetta interferenza. Questa misteriosa realtà divina, autocosciente ed essenzialmente buona, riversa perennemente e inesauribilmente da sè l'esistenza particolare.

(1) *Plotini Enneades*, praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello. Ed. R. Volkman, Leipzig, Teubner 1883.

L'universo con tutte le sue multiformi manifestazioni, non è che la estrinsecazione sempre nuova e sempre eterna del divino nel tempo. Stolto dunque ricercare l'origine del mondo; il mondo non fu fatto in un istante determinato ma era fatto *ab aeterno* e fino in eterno sarà fatto: nè mai si dissolverà e sarà preda della corruzione, poichè si dissolve e corrompe solamente ciò che ha elementi più semplici in cui scomporsi: οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγένετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται· οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὁ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται.

Ponendosi da un alto punto di vista filosofica, Plotino intuisce nettamente il caposaldo fondamentale della speculazione religiosa gnostica. Il mondo è per la gnosi il risultato di una caduta iniziale pleromatica ed è saturo di male: solo la salvezza operata da una realtà ugualmente pleromatica può compiere il ciclo della progressiva decadenza del mondo, e riportare alla sua fonte l'anima dolorante nel cosmo. Per mostrare la vanità della fede in una salvezza soprannaturale, Plotino deve dimostrare che il mondo non rivela alcuna traccia di malvagità sostanziale: che tutto in esso rivela più tosto l'orma meravigliosa del Bene; che la provvidente assistenza del Buono investe il cosmo intiero; che tutto intorno a noi è animato; che l'uomo non è superiore per costituzione spiri-

tuale ad un astro qualsiasi della sfera celeste, e che quindi, in conclusione, l'uomo, pur trovandosi a disagio nel corpo, non deve bistrattare chi il corpo ha fatto, perchè i disagi materiali non hanno valore per l'uomo probò, ed egli sa benissimo tollerarli, nell'attesa del suo riasorbimento nell'anima universale. Questi appunto i motivi che Plotino svolge nel suo libro. Noi dobbiamo, egli dice, cercare la genesi delle differenze delle anime nelle passioni o nella natura, e non dobbiamo vilipendere gli uomini ispirati dal divino: al contrario, accogliendo favorevolmente quel che essi ci hanno tramandato col prestigio dell' antichità, dobbiamo ritenere quel che hanno insegnato di meglio, e precisamente l'immortalità dell'anima, il mondo conoscibile, il primo Dio, il dovere che l'anima sfugga il contatto del corpo, la convinzione che il distacco da questo non è altro che il transito dal ciclo penoso delle generazioni, alla immobile serenità della sostanza. Questi gl'insegnamenti da inculcare agli uomini; nulla ad essi si deve detrarre, nulla si deve aggiungere. È delittuoso dar troppo risalto alle differenze nel mondo per quanto riguarda la distribuzione delle ricchezze e della felicità: l'uomo probò non cura l'uguaglianza in queste cose, nè ritiene che colui il quale dispone di maggiori beni di fortuna possenga in realtà più di chi ne ha meno, e colui che è costituito in autorità apprezza più di un

privato: egli lascia tranquillamente queste cose a chi le desidera. Ed è pericoloso deprimere il mondo fisico per innalzare troppo il mondo umano, e per annunziare al primo sciocco che capiti ch'esso è figlio di Dio, che non è affatto divino quello e quegli che egli ha imparato dai padri a venerare e ha venerato fino a ieri, e che egli, senza sforzo, ha in sè le ragioni di una mirabile superiorità al mondo astrale stesso. A questo modo si sgretola tutto l'edificio della morale corrente e si lascia libero sfogo all'egoismo individuale; è la fine dello Stato e della società. Non è istruttivo a questo proposito l'esempio di Epicuro? « Avendo rinnegato la provvidenza, Epicuro finì fatalmente con l'inculcare il soddisfacimento del piacere, unica cosa rimasta. Ma l'insegnamento di costoro, (gli gnostici), anche più temerario, bistrattando la signoria della provvidenza stessa, e spogliando di ogni valore tutte le leggi esistenti e le virtù che secoli di esperienza hanno corroborato, e stimando cosa ridicola la razionale temperanza, onde nulla di buono appaia sopravvanzare fra noi, sopprime necessariamente la temperanza e quella giustizia che, insita nelle consuetudini etiche, si sviluppa attraverso l'esercizio della ragione e l'ascesi, e mediante tutto quel che conduce l'uomo alla probità. Sicchè a costoro non rimane altro che ascoltare la voce seducente del piacere, e curare egoisticamente il proprio interesse, prescindendo

completamente dal bene comune degli uomini, a meno che non soccorra una natura migliore dei presupposti; poichè per costoro il bene non è quel che noi riteniamo tale, ma un altro». Plotino non si dissimula come gli gnostici possano ritorcere contro lui l'argomento, o possano dire che, invece, solo il loro insegnamento è capace di condurre gli uomini alla elevata e perfetta vita spirituale: « Ma forse diranno che è in virtù dei loro discorsi che si può sfuggire al commercio del corpo e lo si può apertamente odiare, mentre i nostri postulati inducono più tosto a trattenere l'anima nel corpo. Tutto ciò mi fa pensare che noi due siamo come due individui dimoranti nella medesima bella casa. Ma l'uno sta dicendo male della struttura e dall'architetto che l'ha costruita, pur restando a dimorarvi. L'altro non mormora, al contrario riconosce che l'artista ha edificato meravigliosamente, ma questo non gli impedisce, mentre vi dimora, di attendere ansiosamente il momento di dipartirsene, e di essere colà dove non vi sia più bisogno di domicilio. Il primo apparirà forse più saggio e più disposto alla partenza solo perchè è giunto a dire che la casa è stata costruita con pietre inanimate e legname, e che essa molto è lontana dalla vera casa? In verità costui non sa quanta differenza corra fra il tollerare e il non tollerare le realtà necessarie... Il nostro dovere è di restare, corporei, in queste case fabbricate per noi

dalla buona anima sorella, ricca di così inesausta capacità di fabbricare senza sforzo. O come costoro osano chiamar fratelli i più stolti fra gli uomini e ricusano di attribuire simile appellativo al sole e a quanto è nel cielo, e con bocca blasfema perfino l'anima del mondo escludono dal loro consorzio? In realtà, se non possiamo congiungere col cielo, in una medesima essenza ed origine, i malvagi, possiamo ben ricongiungere ad esso quanti non siano più corpi, ma anime in corpi, legati a quella specie di dimora nell'involucro sensibile che più ricorda da vicino la dimora dell'anima del tutto, nel grande organismo dell'universo ».

Con questa contrapposizione del senso umanitario cristiano e gnostico e del misticismo pan-teistico neoplatonico, si chiude il trattato di Plotino contro la gnosi. Alla vigilia del supremo tentativo cruento del paganesimo per soffocare ed estirpare la nuova fede, il neoplatonismo, ravvolto nel paludamento della sua etica statolatra, cercava di dipingere i cristiani come dei ribelli alle più nobili e alle più sane tradizioni dell'etica e dell'esperienza religiosa.

UN CANTO GNOTICO

Non si esagera dicendo che, per quattro quinti, la produzione leggendaria che va sotto il nome di letteratura apocrifa è di schietta ispirazione gnostica (1). La gnosi incorporata nei suoi racconti stravaganti e nelle sue rivelazioni tendenziose non è quella delle prime generazioni di maestri e risente prevalentemente delle elaborazioni che l'insegnamento di questi subì attraverso la vita associata dei gruppi di iniziati, fra il tramonto del secondo secolo e il corso del terzo. Per questo non ci permettiamo di ricavarne tratti da inserire nella nostra collana, mirante sopra tutto a una rievocazione delle genuine e più antiche espressioni mistiche dello gnosticismo.

Solo a conclusione della nostra raccolta, riportiamo qui un inno attribuito a Cristo, che Leucio Carino ha intercalato nel suo romanzo intorno ai viaggi di S. Giovanni.

(1) V. L'art. « Apochryphen des Neuen Testaments » nella *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* I p. 653 e ss. e le aggiunte nel volume delle *Ergänzungen*.

L'apostolo ed evangelista narra e registra (1).

« Più volte camminando con lui, io ebbi vaghezza di osservare se la sua orma appariva sulla terra, — lo vedevo infatti sollevarsi da terra — e mai la scorsi.

Questo, o fratelli, vi riferisco ad incoraggiamento della vostra fede in lui. Chè per ora occorre fare il silenzio intorno alle sue opere insigni e meravigliose, realtà ineffabili, che non soffrono, quasi, d'essere narrate ed ascoltate.

Ma prima ch'egli fosse catturato degli empigiudei, dopo averci tutti raccolti, parlò così: — Prima che io sia consegnato loro, sciogliamo inni al Padre, e andiamo così incontro al destino. Ordinatici pertanto di disporci in giro, l'uno tenendo strette le mani degli altri, postosi egli stesso nel mezzo, disse: — Rispondete Amen. — E quindi iniziò il canto dicendo:

— Gloria a te o Padre!

E noi girando attorno rispondemmo: — Amen. —

Gloria a te, o Verbo; gloria a te, o Grazia. Amen.

Gloria a te, Santo Spirito; Gloria alla tua Gloria. Amen.

(1) Su Lucio Carino v. le testimonianze raccolte da T. Zahn, *Acta Joannis*, Erlangen, 1880, pp. 195-218. Seguiamo il testo dato da M. Rhodes James, in *Apochrypha Anecdota*, II Series, Cambridge, 1897, p. 10 e ss.

Te lodiamo, o Padre, te ringraziamo, o luce immune da ogni tenebra. Amen.

Mentre noi ringraziamo egli dice:

Voglio essere salvato e voglio salvare.
Amen.

Voglio essere sciolto e voglio sciogliere.
Amen.

Voglio essere triturato e voglio triturare.
Amen.

Voglio nascere e voglio partorire. Amen.
Voglio mangiare e voglio essere mangiato.
Amen.

Voglio ascoltare e voglio essere ascoltato.
Amen.

Voglio essere compreso, tutto comprendendo. Amen.

Voglio essere lavato e voglio lavare. Amen.
La grazia danza, voglio suonare; danzate o voi tutti. Amen.

Voglio lamentarmi, battetevi il petto, tutti. Amen.

Un'ogdoade canta con voi. Amen.

Il numero dodici danza [in alto. Amen.

E tutto che può danzare, danza. Amen.

Chi non danza, ignora l'imminente evento.

Amen.

Voglio fuggire, e voglio restare. Amen.

Voglio adorare, ed essere adorato. Amen.

Voglio essere unito, e voglio unire. Amen.

Non ho case, e case posseggo, Amen.

Non ho sedi, e sedi posseggo. Amen.

Non ho tempio, e templi posseggo. Amen.

Lampada sono per te che mi contempli.

Amen.

Specchio sono per te che m'intendi. Amen.

Porta sono per te che picchi. Amen.

Strada sono per te viandante.

Rispondi alla mia danza.

Scopri te stesso in me che parlo, e veduto quel che faccio, sigilla nel silenzio i miei misteri.

O tu che danzi, intendi il mio operato: tua è questa passione dell'umanità che debbo affrontare.

Tu non avresti in alcun modo potuto comprendere quel che tu soffri, se io non fossi stato inviato a te, come parola del Padre.

Tu che hai visto quel che io soffro, tu mi hai visto come sofferente, e al vedere, non rimanesti impassibile, ma ne fosti fino ai precordi commosso, mosso a sapere.

Mi hai come un letto: adagiati su di me.

Chi sono io? Lo saprai quando me ne sarò andato.

Quel che ora appaio, non sono; quel che realmente sono, lo vedrai quando verrai.

Se tu avessi conosciuto il soffrire, avresti avuto la capacità di non soffrire.

Conosci il soffrire e sarai in grado di non soffrire.

Quel che tu non fai, io t'insegnerò.

Io sono il tuo Dio, non del tradito.

Voglio vibrare ad un ritmo con tutte le anime sante.

In me conosci la parola della sapienza.

Di' nuovamente con me: Gloria a te, o Padre; Gloria a te, o Verbo; Gloria a te, o Santo Spirito.

Ed ora, per quanto concerne me, se tu vuoi sapere quel che io era.

Con una parola, con tutto mi comportai una volta come un fanciullo, ma in nessuna maniera me ne vergognai.

Saltai: tu ormai conosci tutti; e avendo conosciuto, di': Gloria a te, o Padre. Amen.

Ed ecco, o fratelli, che dopo aver così danzato con me, il Signore uscì. E noi come trasognati ci disperdemmo per tutte le vie. Nè pure io che l'avevo visto, rimasi presente alla sua Passione, mentre egli soffriva, ma me ne fuggii al monte degli Ulivi, piangendo sull'accaduto. E quando egli fu appeso sul legno della croce, alla sesta ora del giorno, tenebre piombarono sopra tutta la terra. E nostro Signore, ritto in mezzo alla caverna, illuminandola, disse: « Giovanni, per la moltitudine che è in basso a Gerusalemme, io sono crocifisso, trafitto con lance e canne, e con aceto e fiele sono dissetato. Ma a te parlo e quel che dico, ascolta: Io ti ho suggerito di salire in questa montagna, onde tu apprendessi quel che un discepolo degno deve imparare dal suo Maestro, e un uomo deve apprendere da Dio ».



INDICE

Introduzione	Pag	3
a) Fonti gnostiche.	»	8
b) Fonti antignostiche	»	21
c) Natura dello gnosticismo	»	32

Indicazioni bibliografiche:

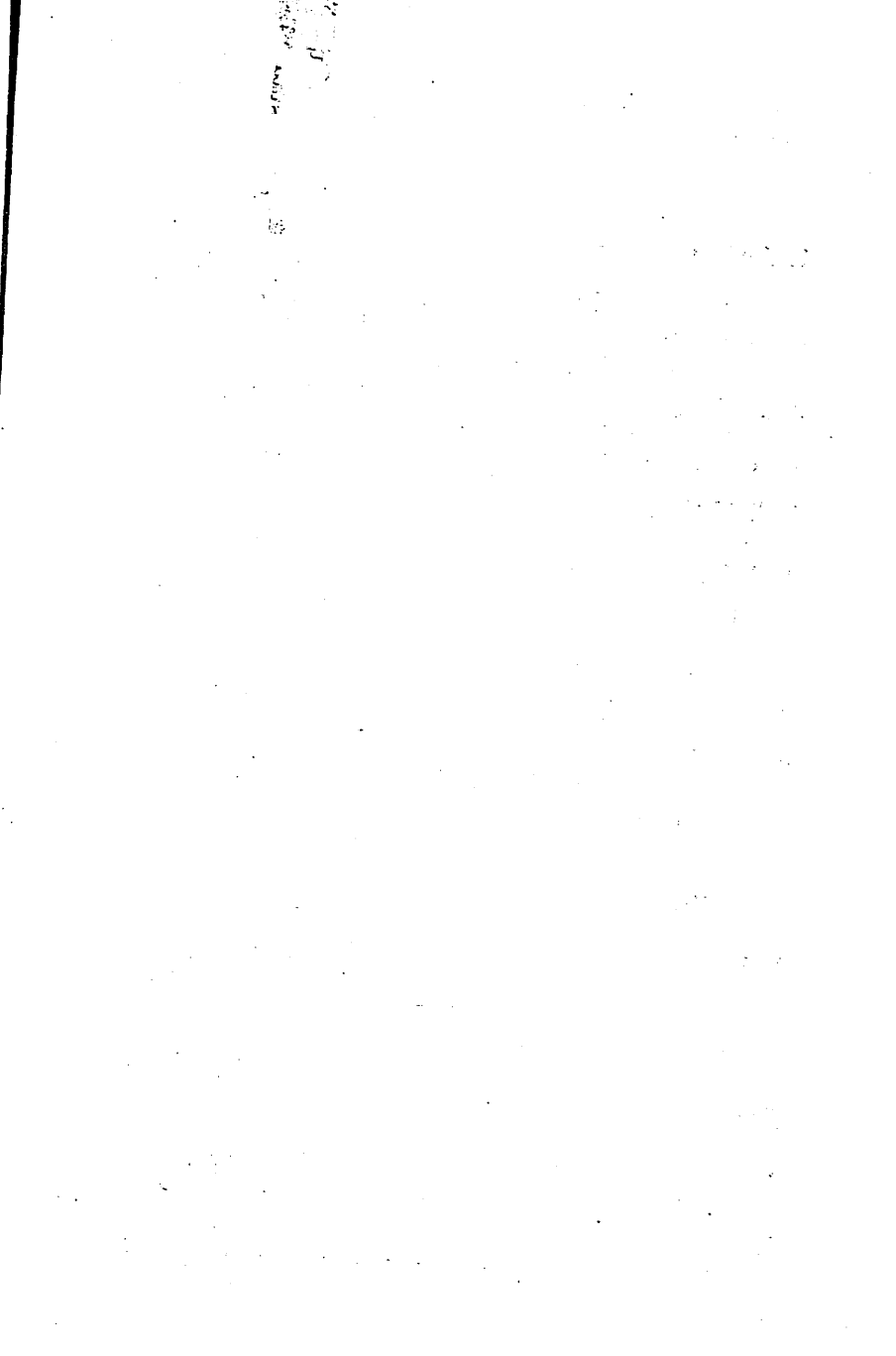
a) Critica delle fonti	»	37
b) Intorno all'essenza della gnosi	»	38

I testi originali gnostici.

I grandi maestri della gnosi	»	41
Basilide ed Isidoro	»	42
Carpocrate ed Epifane.	»	75
Valentino	»	85
Eracleone	»	115
Tolomeo	»	129
Teodoto	»	143
Gnostici e neoplatonici.	»	149
Un canto gnostico.	»	161

140/6.70282/2 3/
228

COOP. TIPOGRAFICA « EGERIA »
Via S. Giacomo, 26. (Già via Degli Incurabili).



SCRITTORI CRISTIANI ANTICHI

1. Lettera a Diogneto. Testo, introduzione, traduzione e note a cura di E. BUONAIUTI L. 3—
Edizione col solo testo » 1,60
2. La passione delle Sante Perpetua e Felicità. Testo, intr. trad. e note a cura di G. SOLA » 3—
3. Bardesane, Il dialogo delle leggi dei paesi. Intr. trad. e note di G. LEVI DELLA VIDA » 3—
4. Frammenti gnostici, a cura di E. BUONAIUTI » 8—
5. Il Pastore di Erma, a cura di M. MONACHESI (in corso di stampa)
6. S. Ireneo, Dimostrazione della predicazione apostolica a cura di U. FALDATI (in corso di stampa).

Usciranno in seguito :

Il discorso di Taziano, a cura di M. FERMI.
Tertulliano, Op. minori, a cura di M. ZAPPALÀ.
Spicilegio di scrittori armeni, a cura di U. FALDATI.

COLLEZIONE ΓΡΑΦΗ

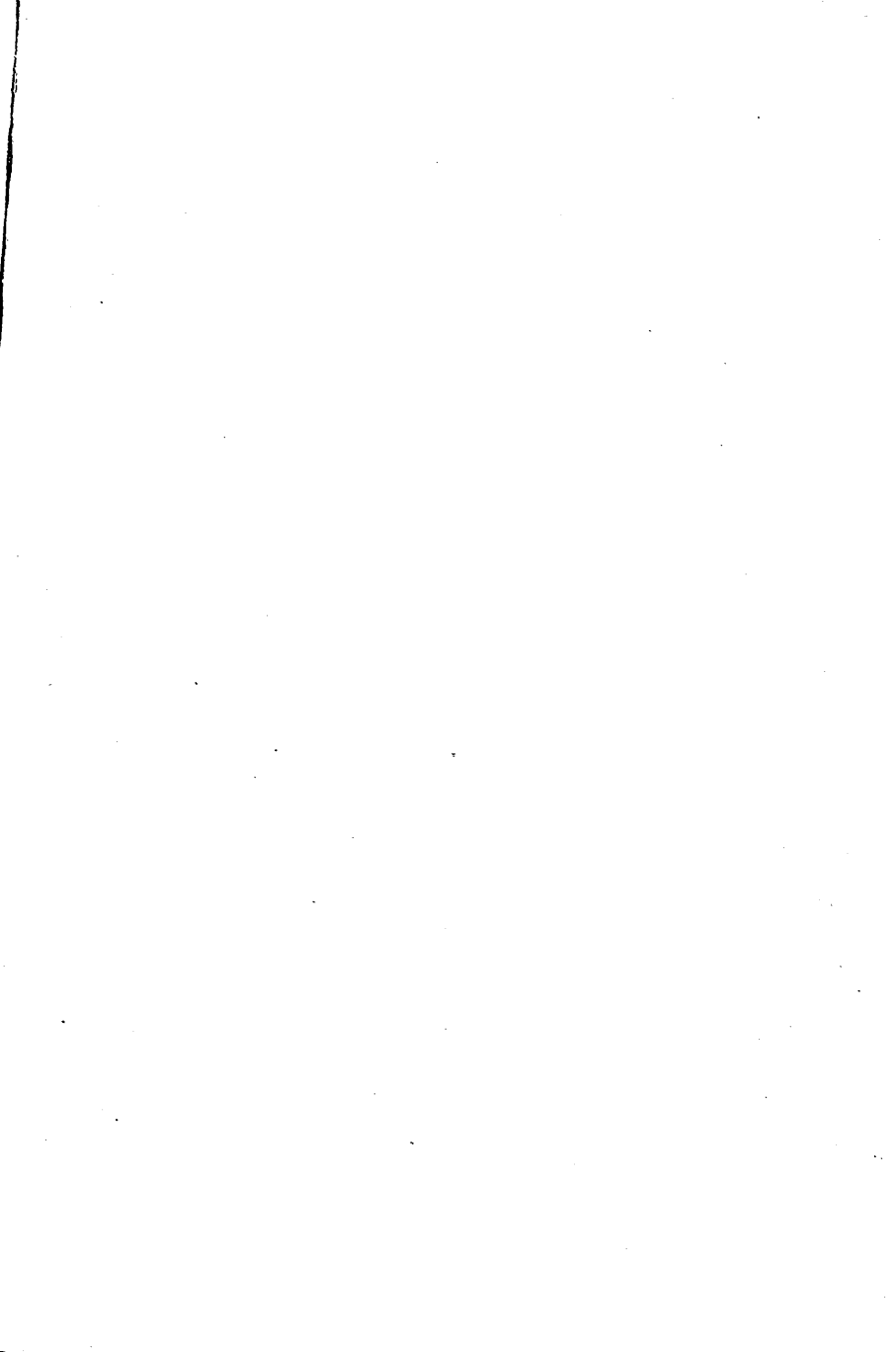
Testi e Ricerche di storia e letteratura religiose
a cura di A. Biamonti ed A. Pincherle.

1. Gli oracoli Sibillini giudaici. Intr. traduz. e commento a cura di A. PINCHERLE. . . » 32—
2. Le origini della chiesa in Roma, di GIORGIO LA PIANA (*in corso di stampa*).

ERNESTO BUONAIUTI. Voci Cristiane (*in corso di stampa*).

LENZI FURIO. S. Domnio vescovo e martire di Salona » 8—

LEVI DELLA VIDA GIORGIO. Per una caratteristica dei Semiti. » 2—



B
638 Buonaiuti
B89 Frammenti gnostici

1013222

SEP 14 1983

9-26-85 St Paul U

DEC 6 1985

ILL

UNIVERSITY OF CHICAGO



23 937 317

1013222

(a)